ARCHIVES DE PHILOSOPHIE

VOLUME VI

CAHIER IV

J. BONNET-EYMARD, A. BREMOND, P. DESCOQS, A. ETCHEVERRY
R. JOLIVET, J. MERTENS, P. MONNOT, B. ROMEYER
R. DE SINÉTY, J. SOUILHÉ, R. VERNAY

BIBLIOGRAPHIE CRITIQUE



GABRIEL BEAUCHESNE, ÉDITEUR
A PARIS, RUE DE RENNES, 117
MCMXXIX

ÉTUDES CRITIQUES

I. PHILOSOPHIE GÉNÉRALE

AUTOUR DU PROBLÈME CRITIQUE

I. Un débat sur l'idée de vérité.

Ce débat n'est pas récent. Il a eu lieu dans un Congrès de Philosophie, en Sorbonne, il y a huit ans[1]. Mais les compte rendus du Congrès ont paru récemment, et la question débattue est vitale et toujours nouvelle. On pourrait la poser en ces termes : De la valeur pour une pensée et pour un sujet pensant de l'existence d'autres sujets pensants et d'autres pensées. C'est ce que furent invités à examiner de près, un peu malgré eux, les membres du Congrès : *Quid est veritas* ? Et que sommes-nous les uns pour les autres ? Quel est le sens précis du jugement d'existence que chacun de nous porte sur chacun des autres ?

On s'accorde entre Idéalistes de toute nuance, à rejeter la définition classique de la Vérité, *adaequatio mentis et rei,* pour l'excellente raison que l'esprit seul existe ! Il pense et le réel est sa pensée, la *chose* n'a plus de raison d'être et en droit n'est plus. La tâche des Idéalistes est de l'éliminer, *to explain it away*. Ils le font avec plus ou moins de bonheur. Un des plus hardis et des plus habiles est sans contredit le professeur F. C. S. Schiller et voici sa dernière manière, telle qu'il l'exposa dans une des premières séances du même Congrès.

Rappelons brièvement la thèse pragmatiste.

La Vérité est une hypothèse utile à l'action et n'est que cela. La vieille idée de vérité spéculative ou rapport de l'esprit avec un objet donné qui s'impose à lui, et qu'il reproduit, qu'il exprime, est

1. *Congrès des Sociétés Philosophiques* américaine, anglaise, belge, italienne et de la Société française de philosophie : 27-31 déc. 1921. Paris, A. Colin ; gr. in-8. 1926, 558 pp.

abolie. Vérité, en dehors de l'utilité, n'a aucun sens. Ainsi l'hypothèse que le Soleil est au centre et que la terre tourne autour est vraie parce qu'elle est utile, aide à prévoir les faits astronomiques, facilite les calculs. Supposons — ce qui n'est pas absurde — un monde ainsi fait, qu'au point de vue de l'utilité, les deux hypothèses opposées soient équivalentes; vous demandez encore — réaliste naïf — lequel des deux tourne autour de l'autre, et il faut que ce soit l'un ou l'autre, la Terre ou le Soleil. A cela le Pragmatiste répond que la question n'a aucun sens.

On le pousse : hypothèse utile à l'action, cela dit utilisation effective d'un réel donné. Connaître est interpréter réellement ce donné. Mais avant qu'on l'interprète, il est donné, il s'impose à l'esprit, il faut bien qu'il soit connu à la vieille manière. L'effort du pragmatisme est d'éliminer ce résidu de réalité qui s'impose à l'esprit. C'est ce que va faire M. Schiller.

On oppose *fait* à *valeur*, constatation du fait à jugement de valeur, réalité objective à appréciation subjective, le réel ou le vrai au bon, à l'utile ou au beau. L'opposition, la distinction entre l'un et l'autre est injustifiée. La valeur est un fait et il n'y a pas de fait qui ne soit une valeur.

Entendez valeur : le sens d'un fait, ce en quoi il est intelligible. Il est vrai de dire qu'en droit et dans l'Absolu, la réalité du fait est le sens qu'il a et son intelligibilité. *Ens et intelligibile convertuntur.* Mais il est trop manifeste que pour nous il y a du réel qui s'impose, que notre esprit ne mesure pas et qu'ainsi le réel ne dépend pas de notre interprétation. Mais M. Schiller ne veut rien entendre à cet absolu; au delà des limites d'une expérience humaine il ne peut rien concevoir. Dans notre expérience donc, un fait n'est que la valeur que nous lui donnons. Et il prouve ce paradoxe.

Il n'y a pas de fait exprimable, formulable, qui soit pur de toute interprétation, de toute valeur. Le langage est tissu de termes qui impliquent l'interprétation de l'expérience passée. *Donc* tout fait est engendré par un jugement de valeur.

La connaissance est relative au connaissant. Notre mode de connaître et notre intérêt (je ne suis curieux que de ce qui m'intéresse de quelque façon) conditionnent tout fait donné. Donc elles créent le fait. Et le fait n'est rien autre que le sens que je lui donne. Je vous mets au défi de définir un fait brut sans aucun rapport avec l'esprit humain, catégorie, valeur de l'esprit. Pour qu'un fait soit donné, il faut qu'il ait un sens. Donc...

Je m'excuse de simplifier ainsi, par vieille habitude de logicien...

Logique? Règles de la logique? du point de vue pragmatiste, vieilles hypothèses dont l'esprit conquérant ne doit pas être esclave. Mais peut-être ce raisonnement, qui paraît faible, n'est-il pas un raisonnement, mais un prélude à la véritable preuve.

La réalité d'un fait, ce qui fait qu'il est reçu communément, indiscuté, indiscutable, croît en raison directe de son interprétation et de sa valeur. Au début, qui dit fait, dit déjà sélection. Et le fait initial est déjà pénétré de théorie : *seen through an atmosphere of historic theory*. Sa vérité ou sa réalité est fonction de cette théorie. Il est cette théorie elle-même, et elle n'a encore qu'une faible valeur conjecturale.

Le progrès de l'expérience est l'évolution du fait. Vérité ou réalité — c'est tout un — vont grandir en raison directe du progrès de l'interprétation, de la valeur scientifique. La loi scientifique a plus de vérité que la formule de l'observation initiale. On peut suivre ce progrès de la vérité dans la suite des formules astronomiques jusqu'à Kepler, jusqu'à Newton. Le plus vrai et le plus réel, le réel proprement dit est donc à la limite de la science : c'est la loi définitive qui est la valeur toute pure. L'idéal est le fait réel. Notre vérité actuelle est provisoire. C'est un terme d'espoir. Elle est d'autant moins réelle qu'elle est moins dégagée de la donnée brute initiale. Dans cette preuve(?) le donné initial n'est plus nié, mais il n'est pas reconnu comme un fait. C'est tout au plus l'occasion du fait et c'est dans la formule plus réelle un résidu d'irréalité. Nous tiendrons le fait pur et véritable au terme de la Science quand ce résidu sera parfaitement éliminé.

Essayons d'illustrer par un exemple cette étonnante philosophie. Dans une bagarre, dans un accident, je reçois en plein dos une forte contusion : coup de poing, choc... Je ne pourrais vous en donner la nouvelle que par des mots qui expriment toute une expérience historique et scientifique, une mécanique élémentaire, une anatomie. La donnée brutale s'épuise dans cette formule plus lumineuse et plus vraie, plus réelle, il n'en reste rien. Un coup de poing reçu est l'explication que je vous en donne : c'est sa valeur. Et à mesure que la théorie évacue l'inintelligible donnée, elle est plus vraie, plus réelle. Les lois du choc, la mécanique cartésienne sont plus réelles que mon coup de poing. Qui niera, que pour un cœur bien fait, elles sont plus intéressantes! A la limite d'une mécanique sublime, à une infinie distance les querelles humaines des chocs terrestres : l'Idéal, la Loi pure, le FAIT.

*
* *

Cet escamotage du *fait donné* est sans doute dans la logique du Pragmatisme, mais aussi sûrement elle le fait éclater. On supprime le fait pour ne garder que la *valeur*, œuvre de l'esprit, mais la valeur n'a de sens que du fait qu'elle explique. « Il n'y aurait pas de *valeur* du tout, objecta M. Gustave Belot, l'idée même de valeur s'évanouirait, si la valeur ne se surajoutait à la *réalité* ».

*
* *

Sans cette diversité et cette opposition du fait et de l'esprit, pas de science, pas de pensée, pas de rapport entre les hommes. Mais ne pourrait-on pas l'interpréter en termes idéalistes, en trouver l'équivalent dans l'évolution d'une expérience unique? M. Aliotta entreprit de le faire quelques jours après. Et c'est à cette occasion que se livra la grande bataille du Réalisme.

Définition idéaliste et pragmatiste de la vérité. Progrès et degrés de la vérité. A tout ce qu'ont écrit sur ce sujet, MM. James et Schiller, M. Aliotta n'ajouta rien de bien neuf. Mais l'intérêt de la séance est dans l'interventiou de M. Cresson, la question posée par lui avec insistance et que l'Idéalisme, il faut bien le dire, s'est refusé à discuter franchement : « de la valeur, phénoménale ? nouménale ? pour un sujet pensant, de l'existence d'autres sujets pensants ».

Je résume M. Aliotta en essayant, le plus sincèrement du monde, de comprendre sa théorie de l'expérience pragmatiste.

Le point de départ, le principe indiscutable, c'est que le sujet pensant ne peut sortir de son expérience consciente, qu'un au-delà de sa pensée est inintelligible, absurde. Le problème de la vérité, de son origine, et de ses degrés se pose donc dans les limites de cette expérience et de cette conscience. *Esse est percipi.* Nous l'entendons dans la rigueur des termes. Donc, au premier moment de cette expérience, on ne peut pas dire qu'elle soit vraie ou fausse. Elle *est.* Mais dès qu'elle se complique et se divise, dès que, dans cette expérience, apparaissent d'autres sujets et d'autres expériences, la question se pose de l'accord de ces expériences entre elles. *Vérité, fonction sociale*... A un premier degré de vérité seront les hypothèses de sens commun, faisant la part du subjectif et de l'objectif : qu'il y a des choses, des personnes. Au delà, à mesure que l'expérience elle-même se complique; et toujours en progressant, les lois scientifiques de plus en plus compréhensives constituent un ordre plus élevé de Vérités.

Mais que faut-il entendre par ces sujets divers et leurs expériences entre lesquelles il faut procurer, maintenir, perfectionner un accord de pensées ? *Esse est percipi.* Ils sont produits dans mon expérience, par mon expérience, dans le moule de ma conscience, par ma pensée. Oui ou non, le principe vaut-il pour ces divers personnages, pour Pierre, Jacques, Jean ? *Esse est percipi.* Tout leur être à chacun est d'être pensé. Et comment, s'ils tiennent de ma pensée, leur existence et sans doute leur expérience, leur pensée, comment le désaccord est-il possible? Je ne vois qu'une interprétation, celle du rêve, du rêve endormi ou du rêve créateur de l'artiste. Il sera peut-être utile de garder les deux, comme types de l'expérience idéaliste et pragmatiste, de passer de l'un à l'autre, parce que ni l'un ni l'autre n'est une parfaite image.

Mon rêve banal se peuple de personnages qui parlent, qui disputent, s'accordent, qui expriment des idées, et je puis me demander — dans mon rêve — ce qu'ils pensent secrètement. La question n'a pas de sens. Dans le cours de ce rêve, il y a une lutte de l'esprit contre l'incohérence des images, une succession d'hypothèses instables pour expliquer et accorder les gestes et les paroles diverses : c'est la vérité instable.

L'idée pragmatiste de vérité apparaîtra mieux dans le rêve éveillé de l'homme *myriad-minded* qu'est le dramaturge ou le romancier, Shakespeare ou Balzac. Dans la spontanéité de la création, ses personnages semblent échapper à son contrôle. Gestes, paroles, attitudes s'imposent à lui comme du dehors, posent le problème d'une interprétation et d'une coordination nouvelle. C'est la part d'invention consciente et c'est en même temps un enrichissement dans la vie et l'action du drame ; c'en est la réalité même en progrès. Ainsi par action et réaction de la fiction sur le poète (*poète* : qui *produit* par l'idée) et du poète sur la fiction, le drame marche, se développe, court vers la conclusion.

La vie est un tel drame dans une expérience qui en crée plusieurs, qui essaie de s'accorder avec elles et de les accorder entre elles, qui y réussit partiellement par des hypothèses nouvelles ; mais ces hypothèses ne sont pas en dehors de cette réalité qu'est l'expérience; elles sont des réalités, c'est même dans l'expérience ce qu'il y a de plus réel. M. Schiller ne nous le disait-il pas ? Ce qu'on appelle un fait brut n'existe ni en droit ni en fait. Le réel est l'interprétation du fait.

*
* *

Après M. Aliotta, M. Le Roy parla de la *Vérification en méta-*

physique. Il est regrettable que sa communication n'ait pas été reproduite. Il y a toujours, à lire M. Le Roy, surprise... et profit. C'est le plus pénétrant et le plus suggestif de nos Idéalistes. C'est un excitateur s'il en fut. Mais c'est un Idéaliste et pour lui comme pour tout bon Idéaliste, un au-delà de la pensée est impensable.

Or, dans la docte réunion, un homme se trouvait qui n'était pas du tout convaincu de ce principe premier, M. Cresson. Il pensait, au contraire, et il osait se l'avouer qu'au delà et indépendamment de la conscience individuelle, il y a la chose ou des choses, quelque réalité, que la pensée ne fait pas, dont elle peut concevoir une idée plus ou moins probable, et que la vérité est, selon l'antique formule, dans l'accord de la pensée avec la chose, *adaequatio mentis et rei.*

Quelques mois auparavant, dans une séance de la Société française de Philosophie, il avait protesté contre la part trop précaire que l'Idéalisme de *M. Brunschvicg* lui faisait à lui, Cresson, dans l'existence.

Vous existez, lui avait dit le Maître, pour moi comme pour vous, n'en doutez pas. Je serais désolé de faire le moindre tort à l'existence de personne. « Votre conscience est une pièce dans le système de mes jugements d'existence. »

Et M. Cresson : « Je n'admets en aucune façon que je puisse être réduit à un jugement d'existence de la concience de M. Brunschvicg... »

Une nouvelle occasion se présentait à lui de résoudre, s'il était possible, la troublante énigme. « Que suis-je au regard d'un Idéaliste conséquent? Quand et comment est-ce que j'existe? » Il voulut en avoir le cœur net, au risque de passer pour petit esprit, dépourvu de sens métaphysique et réaliste naïf, suprême injure. Il y allait de la vérité et, dit-il bravement : « Il faut savoir être ridicule quand la vérité est en jeu ».

« Je demande à M. Aliotta s'il admet l'existence, indépendam-
« ment de sa propre conscience, d'autres consciences, la mienne
« par exemple, et celles de personnes qui nous entourent. Je lui
« demande s'il considère comme des problèmes qui s'imposent à
« lui : 1° celui de savoir à un instant donné ce qui se passe dans ma
« conscience propre : quelles sont mes idées, mes sensations, mes
« émotions actuelles; 2° celui de savoir quels sont les rapports qui
« existent entre lui, conscience spéciale et définie, et nous tous qui
« sommes autant de consciences distinctes, spéciales elles aussi, et
« elles aussi définies. Si M. Aliotta reconnaît l'existence de ces
« problèmes, je ne vois pas comment il pourra éviter d'admettre

« aussi que le mot vérité a un sens indépendamment de celui qu'il « veut lui donner ».

L'acte de M. Cresson paraît d'autant plus louable qu'il est plus désintéressé : M. Cresson est un sceptique, hélas! on le sait. Cette vérité dont il affirme la notion traditionnelle, il désespère de jamais l'atteindre. Le vrai est pour nous à jamais invérifiable. Sceptique, nous le déplorons, mais à la voix de ce courageux sceptique, c'est le vieux Réalisme qui relevait la tête, trop longtemps honni dans les milieux pensants, humilié, ignoré. Il y a quelque chose que l'esprit ne fait pas, l'esprit humain, le vôtre, le mien, qui s'impose à l'esprit, que l'esprit doit s'efforcer d'atteindre et de se représenter. Ainsi se dressait, dans ce cercle étroit d'initiés, le spectre tant de fois exorcisé de la chose en soi. Ce fut une stupeur[1]. Cette irruption du bon sens (vulgaire, oh! combien!) dans l'harmonie de ses représentations laissa M. Aliotta interdit, comme le plus déconcertant des songes. Il ne répondit pas aussitôt; et même s'il dit encore quelques mots d'assez mauvaise grâce dans la discussion qui suivit, on peut dire qu'il ne répondit pas du tout. Et personne ne répondit, pas même M. Le Roy, à une question cependant facile, nettement posée.

M. Lalande rompit le premier le silence contraint. L'intervention de M. Cresson était inattendue et malencontreuse; mais on ne pouvait décemment l'ignorer. Le président fit entendre des paroles de paix.

Il est vrai, dit-il, « l'esprit nous est donné sous la forme d'une multiplicité d'esprits, alors qu'en droit il nous paraît devoir être un ». En droit, un au-delà de la pensée est impensable; mais une nécessité de fait (absurde, mais nécessité) nous force à supposer tacitement, le plus tacitement possible, l'existence de quelque réel. « Sur deux points au moins, dit un philosophe américain, l'idéaliste le plus radical est réaliste, qu'il l'avoue ou qu'il aime mieux n'en pas parler, (très bien! très bien!) : sur l'existence de ses semblables et sur le fait que le passé a réellement eu lieu ».

Cette distinction du fait et du droit n'était-elle pas de nature à tout concilier? Nous vous accordons ce fait regrettable; accordez-nous l'imprescriptible droit, et continuons à discuter tranquillement selon le droit, en nous taisant du fait, en le supposant le moins possible. Telle était, je suppose, l'intention pacifiante de M. Lalande.

1. Je dois avertir que je fais ici, et au cours de la discussion des hypothèses agréables à mon sens dramatique, donc utiles et légitimes et vraies. Le compte rendu ne parle pas de stupeur ni des divers mouvements que je suppose dans le cœur des personnages. Le résumé des idées émises est seul objectif et, j'espère, exactement vrai, au sens austère et réaliste de vérité.

La parole était à l'Idéalisme, s'il daignait la prendre et reconnaître au Réalisme une existence précaire, le temps d'une escarmouche. M. Le Roy parla et d'abord parut tout concéder. « Je n'exclus pas, dit-il, la conception réaliste de vérité. J'admets la pluralité, les consciences individuelles ».

Mais aussitôt, prenant l'offensive : « M. Cresson sous-entend un autre réalisme : le réalisme de la chose en soi. Ce réalisme métaphysique, personne ne veut le prendre à son compte, et beaucoup pourtant le sous-entendent obscurément ».

S'ils sous-entendent, ils ont le plus grand tort. Il faut toujours s'expliquer sur le sens des mots « réalisme » et même « chose en soi », qui font si peur. Mais dans ce cas, ne serait-ce pas plutôt l'Idéaliste qui s'abrite sous une équivoque de la chose en soi, pour éluder une question gênante. M. Cresson, esprit clair, bon logicien, est tout prêt à distinguer et définir.

Distinguons : Chose en soi, la Substance, le réel stable opposé au devenir. A tort ou à raison, vous anathématisez ce stable; mais il n'en est pas question ici.

Et Chose en soi : réalité quelle qu'elle soit, substance ou pur devenir, indépendante de la pensée individuelle.

Admettez-vous qu'il y ait ou qu'il se fasse quelque chose en dehors de votre pensée?

M. Cresson maintenait son avantage; M. Le Roy parut faiblir.

Soit, dit-il, admettons une pluralité de monades (Monade : individualité pensante. Ne l'avait-il pas déjà admise? Regrettait-il cette trop généreuse concession? — Il l'avait admis : individualité, réalisme même, mais dans un sens Pickwickien idéaliste. — Ah! qu'il est difficile de s'entendre!) Cette pluralité n'est pas un fait premier, réel à la rigueur, mais pas aussi réel qu'un vain peuple pense. (C'est donc un fait dérivé; dérivé de quoi? — Du fait primitif, la pensée. — Quelle pensée? La Pensée, ou votre pensée individuelle?)

La Pensée, dit avec ferveur M. Le Roy, la Pensée qui n'est pas un état, mais un devenir. « Le premier réel, c'est le courant de la pensée avant toute distinction de sujet et d'objet ». « La Pensée dans son histoire. Je surgis en elle ». Ce « je » qui surgit, monade si l'on veut; d'autres aussi vont surgir, réelles en un sens, tout comme la première, mais d'une réalité seconde. Disons le mot : la monade « je », comme les autres, c'est déjà de l'abstrait.

M. Cresson insiste :

Cette pluralité une fois donnée, de quelque manière qu'elle soit donnée, ce qui se passe dans une de ces consciences, dans la mienne

par exemple, est-il ou n'est-il pas un problème pour votre pensée?

Et M. Le Roy :

Dégageons-nous, de grâce, de l'individualisme. L'Idéalisme n'est pas le subjectivisme. Mais le Réalisme est le faux. Réalité = Pensée.

Le discours prenait l'allure d'une hymne à la pensée réalisatrice. Et c'est ainsi qu'il ne fut pas répondu à M. Cresson. Ce dernier répéta la question : « Je reviens toujours à la même formule et à la même difficulté... » Louons-le d'une patience si mal récompensée.

Si M. Le Roy s'était dérobé, tout préoccupé du divin jaillissement de la Pensée, M. Aliotta fut encore plus décevant.

Il répéta sa profession de foi pragmatiste. On lui demandait, n'est-ce-pas : Y a-t-il pour vous, un problème, — soluble ou insoluble, il n'importe — de ce que pense un autre que vous?

Question misérable, question oiseuse. La vieille théorie de la vérité doit être rejetée. Il ne peut être question d'une correspondance de l'idée et du réel. Pourvu qu'on s'accorde dans la pratique, pourvu que mon idée de ce que vous pensez favorise mon action, il suffit : c'est la Vérité. « Il ne faut pas même chercher à savoir si réellement cette idée correspond bien exactement aux pensées de l'individu sur lesquelles elle porte ».

Pourquoi ne faut-il pas? Parce qu'on ne peut le savoir autrement ou parce que la *question n'a pas de sens.*

Il était dit que jusqu'au bout il n'y aurait pas de réponse franche à une honnête question.

Au contraire. Un mot très sensé, mais imprudent de M. Cresson fut l'occasion d'une vive offensive Idéaliste contre, — qui le croirait? — son intolérance réaliste!

Fort bien, répondit-il à M. Aliotta. Le pragmatisme a sa valeur : utilité d'une hypothèse; épreuve de l'hypothèse par la pratique et le succès. Cela a un sens, cela est juste. Mais pourquoi changer arbitrairement le sens des mots, appeler vérité ce que l'on est convenu d'appeler utilité, commodité?

C'était là une atteinte manifeste à la liberté de définir. Pourquoi, s'écria-t-on, ne pas admettre *vrai* au sens où le définit M. Aliotta? Pourquoi s'obstiner à admettre une définition-type? — Pourquoi? Mais pour la clarté, pour dissiper les équivoques.

Et M. Lalande :

« Le sens de vérité-copie est-il si exclusivement consacré par l'usage? Pourquoi ne pas admettre *à-côté* le sens pragmatiste »?

Mais M. Lalande ignore-t-il ou fait-il, en l'occurrence, *pro bono pacis,* semblant d'ignorer que l'intolérant est ici le Pragma-

tiste, Schiller, Aliotta, lequel *exclut* le sens traditionnel de vérité ?

M. Le Roy s'accommoderait encore de deux sens : vérité au sens réaliste, vérité au sens idéaliste. Mais M. Aliotta, dédaigneux : « Qu'est-ce que correspondance ? »

Et M. Schiller avec l'autorité du Maître : « Inutile de revenir sur la vieille définition de la vérité, *puisque* le Pragmatisme s'est formé en réaction contre elle ». Le Pragmatisme existe. En quelle qualité, quelle autorité officielle ? Qui donc en Amérique, en Angleterre, en France, en Italie, a reconnu cette souveraineté philosophique ? quel congrès ? quelle académie ?

M. Schiller : Il existe, il suffit. Le Réalisme n'est plus. Et un Réaliste qui s'exprime en termes précis, intelligibles, courtois, n'a pas droit à une autre réponse. Vous êtes périmé, vous n'existez pas. Parlons d'autre chose entre Idéalistes et Pragmatistes que nous sommes. Comment définirons-nous la vérité morale ?

L'incident Cresson était clos. L'heure était avancée. M. Le Roy fut invité à dire quelques mots sur la vérité dans l'ordre normatif. Enfin Mlle Renauld ayant demandé qu'on lui définit exactement le sens pragmatiste du terme *commode*, (toujours cette exigence si peu pragmatiste des termes précis). M. Le Roy fit cette brève déclaration : « J'écarte la notion d'utilité : je ne suis pas pragmatiste ».

* * *

Un personnage d'un conte de Wells, mène de 8 heures à 10 ou 11 heures du soir, la vie régulière, sans reproche d'un petit employé de banque. Il se rend à son bureau, il lunche, il dîne à des heures fixes. Il a son *habitation locale* déterminée, son *home*, la banque, un réseau de rues familières. Dans la belle saison, il passe le dimanche à Ramsgate. Il lui est arrivé de faire la traversée de Boulogne, mais il a été trop malade, on ne l'y reprendra pas. Enfin toute cette existence s'écoule de la manière la plus banale, les exceptions mêmes y sont prévues et l'on n'en parlerait pas si le même homme à peine couché ne s'éveillait *comme d'un rêve* à une vie toute différente, vie d'homme d'état dans un pays tout autre, mais pour lui sans mystère et sans intérêt de curiosité. C'est *son* pays. Il y a son *home* plus luxueux, ses bureaux, ses relations, la Cour, ses heures de réception, les corvées des diners officiels, les soirées, les périodes trop rares où il peut s'isoler, une fugue en Égypte, aux Indes. Il a les souvenirs de toute une vie depuis sa plus petite enfance et tout se suit, tout s'explique. Vers minuit ou une heure du matin, il se couche épuisé, s'endort... Et l'infortuné

se réveille aussitôt à sa vie d'employé de banque. Il mène ainsi alternativement ces deux vies, et dans chacune il se rappelle l'autre comme un rêve. A chaque réveil la vie antérieure de l'homme d'état ou de l'employé de banque est reprise au point exact où il l'avait laissée. Ni dans l'une ni dans l'autre aucune incohérence. Pas de trou de l'expérience, pas de ces questions qu'on se pose vers la fin d'un rêve. J'aime ce pays. Il y a longtemps que je voulais y être et j'y suis. Aucun doute, mais comment y suis-je venu? et l'on cherche et l'on n'arrive pas à retrouver les étapes du voyage et dans l'effort on se réveille à la trop réelle banalité.

Cet apologue vient assez à notre propos. Nous dirons à l'Idéaliste : Dans cette alternance des deux vies ou suites de phénomènes bien liés, il est difficile de discerner laquelle est le rêve ou la réalité. Mais pour moi réaliste l'une est rêve et l'autre réalité. Pour vous la question a-t-elle un sens? Oui ou non? Si elle a un sens, c'est sans doute que les *faits* du rêve sont entièrement produits par l'imagination, les faits réels sont, de quelque manière qu'il nous faudra préciser, indépendants de l'imagination. Il se passe quelque chose dans la réalité que ma seule pensée ne produit pas. Nous sommes tout près de nous accorder. Faites-vous cette concession au réalisme? M. Schiller, je crois, répondrait non. La question n'a pas de sens. Dans l'un et l'autre cas, vous avez vie consciente ou expérience. L'une est aussi *valable* que l'autre. Entre rêve et ce qu'on est convenu d'appeler réalité, il n'y a que la différence de degrés, dans la cohérence. Le plus cohérent est le plus réel. A égalité de cohérence, l'une ou l'autre expérience est rêve, ou l'une ou l'autre est réalité, comme il vous plaira, ce n'est qu'une question de mots.

Mais dans l'une ou dans l'autre, le plus ou moins de consistance des personnages et toute la substance de leur pensée et toute sa durée est exactement ce qui la fait la pensée du rêveur éveillé.

J'aurais autre chose à dire au moins de ce que je crois être le Réalisme traditionnel. M. Lalande à parlé de *vérité-copie,* comme si l'expression rendait exactement la notion classique de vérité. Je ne sais pas ce qu'en pense M. Cresson, mais ce n'est pas cela du tout. La vérité est quelque chose d'autrement vivant. *Adaequatio rei et intellectus,* mais dans l'acte vital de l'esprit qui juge, qui *dit* la chose, qui l'affirme en s'affirmant lui-même en une sorte d'identification.

Le réaliste peut prendre à son compte tout ce que disait M. Bergson terminant le débat sur ce fait et la valeur du fait :

On ne peut pas parler de fait brut, de fait qui n'est que fait, si l'on entend par fait quelque chose d'absolument étranger à l'idée. Un pareil fait serait d'ailleurs à vrai dire insaisissable. C'est à la pensée en partie au moins que le fait doit d'être ce qu'il est. On établit entre le fait et la pensée une relation beaucoup plus étroite que ne le voulait l'ancien empirisme, et plus généralement la philosophie du siècle dernier.

Fort bien, mais quelle relation plus étroite que celle qu'affirme après Aristote, le Thomisme le plus authentique ? Allons plus loin. *Esse est percipi.* Cela peut s'entendre du droit souverain de la pensée qui ne souffre rien en dehors d'elle : cela est vrai, *sub specie aeternitatis,* de la pensée divine. Et de la pensée humaine, de notre infime intelligence, infime mais participante à la lumière divine, cela n'est pas loin d'être vrai... de quelque façon. Pas de connaissance si nous ne supposons d'abord l'affinité, συγγένεια, de l'esprit avec tout le réel. Et l'acte de connaissance s'achève dans l'intimité vivante avec le réel. *Intellectus est et fit aliquo modo omnia.* Et quand cela est dit, qui est très vrai et traditionnel, il reste, je le sais, — et on n'aura jamais fini, — à pousser l'enquête, à sonder plus avant le mystère de cette intimité.

Il convient de s'arrêter au seuil de ce grand sujet. Ce que j'en ai dit n'était que pour écarter avec l'expression assez malheureuse de vérité-copie, le prétexte d'un trop vivace malentendu.

II. L'Ultra-réalisme. L'exigence idéaliste.

Le Bulletin de la Société française de Philosophie publiait dernièrement le compte rendu moins dramatique mais aussi instructif, d'un autre débat sur les théories extrêmes de la Connaissance. M. Lovejoy exposait, sans la prendre à son compte, *la théorie de la Stérilité de la Conscience dans la philosophie américaine et anglaise.* C'est l'Ultra-réalisme qui, déniant à la conscience toute activité, toute participation dans la connaissance, tend à l'éliminer du fait de conscience! Paradoxe en somme moins intéressant que le Subjectivisme extrême, mais aussi désespéré, aussi invivable. Faudra-t-il se résigner à un compromis entre le sujet et l'objet? C'est moins glorieux, mais c'est peut-être plus sûr et plus vrai. M. Roustan l'a dit en fort bons termes :

L'échec des deux théories extrêmes nous invite à considérer la Sensation comme l'œuvre commune du sentant et du senti.

Cela est très bien ! Il continue :

Comme un document impur où se mêlent des éléments venus du dehors, et ces éléments fournis par nous-mêmes, dans un entrelacement qui paraît défier tout effort d'analyse.

Un bon Aristotélicien n'admettrait pas que le document soit *impur*. Il ne dirait pas *mélange, entrelacement*. Il serait, je crois, plus *idéaliste*. Le phénomène, l'idée, c'est *l'acte* de la faculté connaissante qui vit l'objet et lui confère une existence nouvelle. La chose matérielle n'est pas altérée, mais plutôt *purifiée* par l'esprit qui la *dit*, et déjà ma simple vision *purifie* la couleur, la spiritualise en quelque sorte, la met sur la voie de la plus claire intelligibilité, qui est aussi plus haute réalité. Des sens à l'esprit il y a une très certaine continuité, et l'esprit refait les choses, car *l'Esprit est souverain*, et l'intelligence la plus humble tend *à devenir toute chose* dans son acte immanent. Trouvera-t-on mieux que ces belles formules ? Et je ne prétends pas qu'Aristote ait tout dit, mais il a merveilleusement défini les données du problème. « Le problème demeure, et tant pis, dit encore Aristote, pour celui qui ne le voit pas ».

*
* *

M. Le Roy le voit bien. Dans les premières leçons de son Cours sur *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution*, il précise d'abord le sens de cette exigence :

Le principe idéaliste suppose « la pensée entendue en un sens très large : non bornée à l'abstrait ni réduite à l'individuel ».

C'est *de la* pensée que je parle ici, de la pensée en soi qui déborde les frontières de toute individualité pensante. Nous-mêmes à nos propres yeux, et notre histoire, et nos œuvres lui restons intérieurs : nous sommes en elle plutôt qu'elle n'est en nous. Du reste, ce n'est pas une chose, mais un courant d'énergie créatrice...

De la pensée ainsi comprise, n'est-il pas clair qu'on ne peut aucunement sortir ?

Mais à la fin de la deuxième leçon, sans rien retirer ni atténuer de ce qu'il considère comme une évidence immédiate, il en fait ressortir aussi nettement que possible ces mystérieuses antinomies :

Gardons-nous... d'oublier ou de méconnaître les conditions dans lesquelles s'accomplit en fait le début de la pensée proprement dite. Elle

s'éveille, elle prend conscience claire et vive de soi, tout d'abord sous forme individuelle; et il en résulte à ses yeux l'apparence au moins d'être liée à un point de vue qui ne lui laisse accessible qu'une connaissance restreinte et partiale. D'où une sorte d'échec à l'idéalisme. Le fait empirique de la pluralité des monades pose un problème très obscur. En droit, pourrait-on dire, et d'après sa nature profonde, l'esprit devrait, semble-t-il, être unique. Or il nous est donné en nous-mêmes et chez les autres sous la forme d'une poussière d'individus qui le brisent. Là est une grave difficulté de l'idéalisme, un paradoxe, presque un scandale. D'autre part, chose non moins grave, la pensée — quand elle considère son histoire et sa préhistoire — se voit émergeant d'une sombre nuit, dont elle ne se dégage, qu'elle n'élimine ou résorbe que peu à peu et toujours incomplètement.

Je ne puis entreprendre de commenter et de discuter comme ils le méritent ces textes importants.

Je me contenterai de poser deux points d'interrogation pour fixer le *point de départ* d'une discussion profitable.

1°. L'exigence idéaliste que M. Le Roy proclame comme évidence première est-elle autre chose, si on la dégage de tout postulat et de toute interprétation systématiques, que le principe, platonicien avant d'être leibnizien, d'universelle intelligibilité ?

2°. Le fait des conditions où s éveille notre pensée, son individualité, ses limites, le dualisme en un mot du sujet pensant et de l'objet est-il pour M. Le Roy d'une évidence aussi contraignante que l'exigence idéaliste elle-même? Admet-il au moins que c'est une *évidence* et non un postulat de la pensée naissante, première et la plus nécessaire des hypothèses, mais encore une hypothèse?

Ce point éclairé et les données premières nettement définies, sans interprétation ni subordination abusive, il me semble qu'on pourrait commencer de disputer utilement.

III. — Le Congrès de Harvard[1].

Au dernier Congrès international de Philosophie tenu à l'Université de Harvard, le réalisme est décidément en progrès. Réalisme naïf? Et quand il serait naïf, le grand dommage? Naïveté, le beau mot, mais ambitieux ! On en a fait un terme de dédain pitoyable, ce devrait être un nom d'excellence. Quel philosophe a retrouvé

1. *Proceedings of the sixth international Congress of philosophy*, Harvard University, Cambridge, Massachusets, U. States of America, 13-17 sept. 1926, Editor E. Sheffield Brightman. — New-York and London, Longmans, Green et C°, 1927, gr. in-8, LXXXVIII. — 716 pp.

l'infaillible spontanéité de la pensée primitive? Ni Platon, ni, je le crains, M. Bergson. Travaillons en pleine clarté de raison adulte à redevenir naïf, par une sévère méthode de purification platonicienne, mais ne croyons pas trop vite l'être redevenu.

Le Congrès de Harvard n'était dans aucun sens une réunion de naïfs. Cependant la première lecture de certains travaux me laisse une impression plus voisine de la naïveté.

A tout prendre les Anciens et même Aristote étaient plus près que nous de l'adolescence philosophique du monde et de ses premiers étonnements. Leur clair esprit a plus nettement posé les problèmes éternels. Ainsi des Universaux. C'est ce que pense M. Moritz Geiger de Göttingen. Depuis le Moyen Age héritier d'Aristote, avons-nous renouvelé la question de la valeur des essences et des lois? Avons-nous trouvé des solutions nouvelles? Le *Nominaliste* n'est pas loin de nous. C'est le robuste *Naturaliste* qui refuse de croire à autre chose qu'aux faits palpables. Il admettra bien des faits psychologiques parallèles aux faits physiques. Mais le fait, le fait, rien que le fait. A un stade supérieur de la réflexion, l'analyse du donné immédiat et irréductible de la connaissance amène à reconnaître la loi, mathématique, physique, comme un autre fait que nous découvrons et qui s'impose. C'est le *Réalisme*. Le progrès de la réflexion aboutit au *Conceptualisme*. Mais en fin de compte la Science même la plus moderne ne peut se contenter de cette solution moyenne. Le Scientifique, la loi, donc *l'essence,* qui est le but de l'enquête scientifique, a plus de réalité qu'une forme de notre esprit, une manière de voir.

Est-ce qu'insensiblement nous ne sommes pas ramenés à la définition du réel par Aristote? Qu'est-ce que le réel? Le concret, le singulier, sans contredit. Comment est-il réel? Par l'idée, par *l'essence*. Le fait concret est *substance* première, mais l'essence mérite aussi le nom de substance ou *être* au sens propre. Appelons-la *substance seconde*. L'Épistémologie ne va pas plus loin et passe l'antinomie à résoudre à la Métaphysique.

Cela est excellent et il y avait profit à le redire, s'il est vrai et s'il est trop oublié.

Le ton du Congrès m'a paru bonnement et sainement réaliste. Le problème critique idéaliste passe au second rang des préoccupations. M. Will Durant, de Brooklyn excessif en cela, n'en veut plus entendre parler. C'est, pense-t-il, un appendice morbide de la philosophie, et il appelle de ses vœux le chirurgien qui l'en délivrera.

1° — Déduction d'une catégorie, la « Self-Transcendence ».

M. Philip E. Wheelwright (New-York University) pose ainsi l'antinomie de la connaissance. Le réel n'a de sens que par la Conscience et pour la conscience. Et il n'est réel qu'autant qu'il est indépendant de la conscience. L'idéaliste fera bon marché de l'antithèse, réalité indépendante, sauf de l'existence d'autres esprits indépendamment de sa pensée à lui — sous peine de s'enfermer dans le solipsisme, hypocrisie philosophique et stérilité logique. Le problème est donc : comment sommes-nous assurés de l'existence d'autres objets, d'autres esprits, le fait de cette existence étant indubitable. M. Wheelwright répond : par une catégorie de *self-transcendence*. La conscience se transcende elle-même. Spontanément, nécessairement, tout fait de conscience dit pour la conscience un au-delà de la conscience. *Self-transcendence,* c'est, pourrait-on dire, le baptême de la difficulté. C'est cela et c'est autre chose. L'assurance de « l'autre » est immédiate et nécessaire — nécessité de conscience. Sans cela, nous ne pourrions jamais interpréter telle donnée sensible (de corps semblables au nôtre) comme signe de personnalités indépendantes. L'*autre* ne se conclut pas. Celui à qui l'autre n'est pas immédiat, celui qui est privé de la catégorie de *self-transcendence* est un *solipse* — c'est-à-dire qu'il n'existe pas. Il est de toute façon philosophiquement et pratiquement niable.

Pour expliquer, autant qu'il est possible, la merveilleuse catégorie, distinguons le *fait* et la *valeur*. La valeur est transcendante. Et l'au-delà que pose le fait de conscience, tout transcendant qu'il est, est encore tout tiède de chaleur conscientielle. Ou comment saurais-je que cet autre est un *moi* et une *conscience ?* Or c'est ce que j'affirme d'abord, le moi autre que moi, semblable à moi. J'affirme les personnes avant la chose. La chose ne sera qu'un résidu, un pis aller. Les meilleurs témoins sont ici les enfants et les primitifs, beaucoup plus généreux que nous à douer les objets de personnalité. Ils font même un usage abusif de la *self-transcendence* et ils ont dû commencer par un usage universel. L'utile critérium d'une synthèse de signes sensibles, analogues à notre corps, pour discerner les personnes des choses, n'a dû venir qu'après dans le cours de l'expérience. Si la clarté de l'esprit divise et définit, la conscience se projette sur les divers objets et sa chaleur intime vivifie tout cet univers. Tout objet est réponse à la pensée. Tout

est affection, unanimité... ou opposition. Tout est vivant, tout est sympathique, tout est personne. Plus tard, le sujet devra restreindre le cercle de la sympathie. Ce dont il attendait une réponse et qui n'a pas répondu, ce qui ne sourit pas, ne s'irrite pas, il le tiendra d'abord pour obstiné, indifférent; ensuite et à regret, pour mort, inerte, pour une simple chose. (Mais comment peut-il y avoir des choses qui ne soient que des choses? C'est le mystère.) Il n'a pas demandé d'abord la preuve de la vie. Tout, d'abord, est supposé vivant. Il n'est pas panthéiste, mais tout le contraire. Sympathie, unanimité, vie, diversité.

Comment peut-on sortir de soi-même? Problème classique, de consciences fermées, isolées, obscures, qui ne se poserait pas pour la plénitude surabondante de conscience. Il ne se pose pas pour ces enfants, d'un conte danois dont nous parle M. Overstreet dans un essai sur l'éducation de la sympathie.

Quand Jens était seul avec Lillebror, il glissait au plus profond silencieux de son moi, où il se trouvait tout à fait lui-même (et en union avec toutes choses). Il avait surtout le sentiment que Lillebror et lui se pénétraient entièrement l'un l'autre sans rien dire, car il n'y a pas de mot pour se le dire...

Ils sortirent un matin d'été de très bonne heure, les goutelettes de rosée dans le gazon scintillaient pour eux, à eux. Jens regarda la route et s'aperçut qu'il aimait la route comme il aimait Lillebror, et il lui semblait que la route l'aimait aussi. Il sentit cela dans la plante des pieds, chatouillés du désir de toucher la route. Alors, il enleva ses souliers et ses bas. Et Lillebror qui faisait toujours comme Jens enleva souliers et bas et courut devant Jens et l'empreinte visible de ces petits pieds était vivante. Jens la sentait vivre. Tout le champ souriait ..

Sous l'arbre, contre le mur du cimetière, Lillebror rêvait immobile. Qu'est-ce qui le tenait amusé? Jens s'approcha pour voir. Il n'y avait rien, mais les yeux de Lillebror étaient profonds et insondables. Jens regardant dans ses yeux vit que Lillebror lui était ouvert, non seulement l'être, mais la conscieuce de Lillebror, ce que Lillebror était pour lui-même..... Il comprit alors comment Dieu pouvait tout savoir.

Et l'arbre était ouvert comme Lillebror. Jens comprenait l'arbre et la conscience de l'arbre.

Il communiquait ainsi dans ce langage sans parole, qui est le vrai et qui dit tout. Il sentit quelque chose qui le pressait de s'asseoir et Lillebror était déjà assis tout à son aise et c'est l'arbre qui les invitait. Ils restèrent ainsi *tous les trois*, heureux, mais l'estomac — organe individualiste — avertit les enfants qu'il était temps de rentrer pour le déjeuner. L'estomac, l'appétit concupiscible, rétrécit la conscience.

Les enfants exagèrent. Mais peut-être — mais sans aucun doute,

— nous exagérons nous-mêmes dans le sens opposé de l'individualité fermée.

Each in his hidden sphere of joy and woe
Our hermit spirits dwell...

Isolés par notre faute ou par notre ignorance. *Sub specie æternitatis*, nous réaliserons mieux avec l'originalité foncière de chaque être, la continuité de la vie et la communication des consciences.

In lumine tuo videbimus lumen. Notre esprit par affinité avec le divin et à la lumière divine participée devient toutes choses. Ne pouvons-nous pas dire aussi : *in amore tuo*...? Notre petite âme ne participera-t-elle pas — dans un degré si infime soit-il — la vie divine débordante? *Bonum diffusivum sui*... Et la conscience consciemment débordante se pose-t-elle la question de so nindividualité fermée?

2° — Encore du fait et de la valeur.

S'il faut nous résigner à ce que tout ne soit pas conscience, tout du moins est valeur et n'existe pour nous qu'autant qu'il nous intéresse de près ou de loin. Si valeur n'est pas existence, elle a avec l'existence, avec le fait, un rapport essentiel. Ici en première place se présente encore M. Schiller. « Valait-il la peine, se demande-t-il mélancoliquement, de faire un si long voyage — d'Oxford au Cambridge américain — pour exposer ce qui est pour moi-même de la plus banale évidence, ce que d'autres s'obstineront à ne pas entendre, sans doute parce que leurs catégories ou leurs valeurs ne cadrent pas avec les miennes ? »

Nous connaissons sa pensée. Elle est, dans le rapport de Harvard, admirablement résumée, éclaircie, et le paradoxe en est quelque peu atténué. On oppose le fait à la valeur et l'on a tort. Le fait, dit-on, est objectif, indépendant de nous, il s'impose. Il faut de gré ou de force nous en accommoder. Le fait de soi n'a aucun rapport avec l'estimation. D'un côté le fait, les choses, — de l'autre le prix des choses.

Au préjugé tenace, M. Schiller oppose l'histoire d'un fait. Tout fait reconnu a d'abord été méconnu. Ensuite il a été longuement discuté avant d'être définitivement accepté. Or comment a-t-il fini par se faire accepter? Observons de près et nous verrons se dissoudre la substance du fait indépendant.

Le fait se lève à l'horizon de la pensée comme humble candidat à la naturalisation parmi d'autres faits rivaux. Il peut être appelé

« fait » provisoirement : ce n'est qu'un titre de courtoisie et précaire. Entre faits provisoires se livre une sorte de luttte pour la vie. Celui qui réussit à passer avec succès l'examen critique, est désormais reconnu. Il est *fait* simpliciter. A quoi le doit-il? Quels droits a-t-il dû faire valoir? En quoi consiste son examen? N'y a-t-il pas été question de valeur? A-t-il même été question d'autre chose? Le fait reconnu n'est-il pas en définitive un fait qui a donné ses preuves de valeur, d'intérêt, d'utilité humaine?

Non, il ne s'est pas imposé. C'est un enfant de la faveur des juges. A chaque étape il lui a été demandé : « Que signifiez-vous? A quoi servez-vous? »

Qu'il reconnaisse au moins qu'il ne doit sa situation de fait reconnu qu'à un mariage de convenance avec une valeur, un rejeton de la noble maison des valeurs, avec une ou plusieurs valeurs, — polygamie non pas tolérée, mais vivement encouragée. Mais si le malheureux vient à divorcer, s'il perd ses droits, il n'existe plus. N'ayant plus de valeur, il n'a plus de sens. Ce n'est plus un fait.

Qu'il soit difficile, répondrons-nous ou même impossible de dissocier, dans le fait exprimable et communicable, la donnée brute des interprétations de valeur, que tout fait soit *fait* par l'esprit humain, — mais avec une matière et des éléments qui eux ne sont pas faits, qui s'imposent comme donnée primitive, irréductible, — c'est la vérité même, vérité utile à répéter, car l'on tend toujours à minimiser la part active et comme créatrice de l'esprit dans l'expérience. Mais il y a le résidu, la donnée antérieure à toute valeur. M. Schiller met de l'obstination à la méconnaître. S'il s'oublie à le supposer; s'il le concède, aussitôt il retire sa concession.

Tout fait, poursuit-il, s'exprime en jugement. Et tout jugement est un choix entre plusieurs jugements possibles, une préférence. Même le jugement le plus nécessaire : Deux et deux font quatre... N'avez-vous pas le choix de la copule : 2 et 2 font quatre, ou 2 et 2 sont quatre, ou 2 et 2 sont faits quatre...

— Cela en vérité est assez misérable. Je ne puis pas choisir 2 et 2 font 5 ou sont 5 ou sont faits 5, quelqu'avantage personnel que j'y trouve, la somme s'impose sans considération aucune de valeur et de finalité.

— M. Schiller n'a cure de tout ce qu'on peut dire. De la proposition acceptable : « tout fait porte en son sein des valeurs méconnues », il conclut : « tout fait n'est qu'une valeur plus ou moins cachée. Fait égale valeur ». Et valeur égale fait. Les goûts, les intérêts, les passions, autant de faits et qui en produisent d'autres. La valeur est

créatrice de faits nouveaux. Enfin la classique opposition de la valeur et du fait n'est qu'une fausse antithèse.

Nous avons vu que le fait n'était tel que pour avoir fait ses preuves de plus grande valeur. Et comme il y a valeur plus ou moins stable, le fait est aussi plus ou moins définitif. En est-il un qui soit absolument définitif? Nous gardons le pouvoir de refaire le fait, de le modifier, de l'étendre, de le sacrifier à un fait nouveau et meilleur. Et inversement nos valeurs et principes d'évaluation sont déterminés par les faits, se développent et se transforment avec eux et par eux, etc...

Et tout cela est excellent à méditer. Mais la démonstration me semble être fatale à la thèse. S'il y a action réciproque de la valeur et du fait, il n'y a pas identification. Revenons à 2 et 2 font quatre. Et faisons aussi large que possible la part de la valeur. Cette vérité inexorable, brutale, n'existe que par le calcul et pour le calculateur. Elle suppose l'arithmétique, l'idée d'objets semblables, une violence arbitraire de l'esprit pour les faire tout semblables en les dépouillant de leur originalité. Calcul, addition, expédients humains, — le nombre, valeur humaine. Et tout cela supposé, l'esprit n'est plus libre de faire l'addition comme il veut, et à sa convenance. On ne nous fera pas croire que la somme de deux et deux ait jamais été déterminée par une valeur comme hypothèse utile à l'action.

M. Léonard J. Russell de Birmingham se contente de dire cette dépendance intime de la valeur et du fait. On ne peut pas séparer ces deux éléments de l'expérience. Ils sont cependant distincts. Le fait n'entre dans l'expérience que parce qu'il répond à une exigence antécédente de l'esprit. Valeurs, exigences *a priori*, principes auxquels le philosophe doit être *loyal* sans s'y asservir. Car à leur tour les faits réagissent sur les valeurs, les modifiant, en suscitant de nouvelles. Ainsi par action et réaction se développe la science. La justification définitive n'en est qu'à la limite dans l'harmonie de toutes les valeurs entre elles et avec tous les faits. Jusque-là, c'est-à-dire à l'infini, — pas de fait assuré, pas de valeur absolue.

Nous rentrons dans l'empirisme radical. Nul principe dominateur et transcendant. Pas de valeur absolue. Pas de bien absolu.

Erreur plus grave que l'identification paradoxale de la valeur avec le fait.

3° — Le message de Benedetto Croce.

La négation de la transcendance, c'est aussi l'objet du message de Benedetto Croce au congrès de Harvard. Il faut le citer large-

ment. C'est un fait important, moins par sa valeur philosophique, que par l'autorité et le prestige du nom.

La conception moderne de la philosophie d'après Benedetto Croce.

L'accord est fait, dit le Maître, ou tout près de se faire, pour éliminer du champ de la philosophie deux idées périmées, celle d'un réel qui dépasse l'expérience, et la conception de la philosophie comme d'un système définitif d'une vérité absolue. Et ces deux idées n'en font qu'une : Définitif, Absolu, c'est Transcendant ou Divin. Or la pensée moderne est la négation même du divin transcendant, de toute philosophie qui s'achèverait en théologie. Si quelques retardataires sont opposés à ce divorce, Croce en appelle au consensus des plus grands esprits, et à l'esprit même de la société moderne.

La conception d'un système définitif de vérité métaphysique absolue nous vient de l'antiquité, et atteint son apogée dans la scolastique médiévale. Mais à partir de la Renaissance, tout le mouvement de la pensée, en dépit de régressions et d'oppositions apparentes, est en sens contraire. Tous les systèmes qui se succèdent contribuent à l'érosion de la transcendance. Et l'esprit de la société moderne n'y est pas moins opposé. Il est anti-ascétique. (Or l'ascétisme est la morale de la transcendance). Il est tolérant; et tolérance, c'est indifférence à l'Absolu. La contre-épreuve est facile à faire : il suffit de rappeler l'esprit de l'Église catholique, englobant dans la même condamnation la philosophie moderne et la vie moderne. Voir le Syllabus.

Notre philosophie sera donc immanente à l'expérience, et comme elle, mouvante et changeante. Elle ne se confond pas cependant avec elle. C'est l'étude des catégories de l'expérience, de ses valeurs, de l'Esprit enfin dans la diversité, la distinction et l'unité de ses formes. Elle ne remplace pas le sens commun, elle ne fait pas les catégories, surtout elle se garde de les fixer; elle les repense et ainsi les recrée, les adapte entre elles, les répare au besoin, en prépare de nouvelles. Et dans ce travail elle suit à la fois et anticipe l'expérience. Les catégories sont des instruments. Or la réalité de l'instrument ne s'entend et ne s'éprouve que dans le travail pour lequel il est fait. Il ne faut pas l'isoler de sa matière. Et la philosophie non plus, critique de l'instrument, ne doit pas être isolée de sa matière : la vie, l'expérience, l'histoire. La philosophie est l'aspect abstrait de la science historique. On pourrait dire que c'est, en fin de compte, une méthodologie de l'histoire.

L'expérience commune ne suffit pas. La nouveauté et la complexité des faits tiennent en échec le sens commun, les passions lui troublent la vue. La philosophie vient à son aide par l'interprétation des faits et du cours de l'histoire. Les faits nouveaux exigent une philosophie nouvelle; mais comme l'ancien survit dans le nouveau, la philosophie est à la fois mouvante et éternelle, jamais statique, jamais cependant absorbée dans la confusion du pur phénoménisme. Son existence est celle d'une chaîne continue de systématisations.

D'où son opposition à la métaphysique et à la transcendance, mais non pas, comme on le suppose à tort, à la science physique. Car la science, si on la dégage des utiles abstractions auxiliaires, et du schématisme didactique, n'est jamais un système définitif. Comme l'histoire, elle a pour objet les faits concrets dans leur devenir : elle est historique. Et de son côté, l'histoire humaine tend à se rapprocher de l'histoire naturelle scientifique et à reconnaître ses lois, évolution créatrice, lutte pour la vie, survivance du plus apte.

Notre philosophie est-elle contraire à la religion, au sens religieux du mystère? A toutes conceptions transcendantes et par conséquent mythologiques de la religion, sans aucun doute ; mais non à l'essence de la religion, au sentiment religieux, tendance à l'idéal, effort incessant de purification. Et le mystère demeure, mystère de l'infini pouvoir créateur, mystère de la vie divine de l'univers.

Il reste à l'âme humaine, il faut bien l'avouer, la séduction d'un mirage, et le désir de la transcendance. Mais la philosophie explique ce désir, en montre l'inanité et la contradiction. C'est l'affaire de peu de mots. La pensée ne peut pas se transformer en une exigence plus haute qu'elle-même, nier la pensée et la réalité dans le cercle même de la pensée et de la réalité. Cela est définitif. Le transcendant est l'impensable. Croce ne pense pas que l'argument ait besoin d'être rajeuni. Cette proposition est d'ailleurs, ajoute-t-il, de la plus pure orthodoxie. La religion qui nous propose un objet transcendant, ne fait pas appel à la pensée, mais à la révélation. Et révélation, dans un congrès de philosophie et entre gens bien élevés et respectueux des sentiments les uns des autres, cela ne se dispute pas.

Un sujet bien intéressant serait l'influence de la philosophie ainsi entendue — examen des valeurs humaines, approfondissement de la conscience de l'humanité — dans la solution de la crise religieuse, où se débat la société moderne, crise plus aiguë que jamais depuis l'ère romantique qui dure encore, avec ses heurts d'aspira-

tions discordantes; idéalisme et sensualisme; rêves de béatitude ou pessimisme et désespoir.

Question en effet du plus haut intérêt, occasion pour le Maître de nous dire enfin quelque chose de nouveau, d'inattendu. Car cette exécution sommaire de la transcendance, cela n'est pas nouveau ni renouvelé, et cette attitude de supériorité méprisante à l'égard d'une religion mythologique est d'une élégance un peu surannée, comme aussi ce pauvre couplet sur l'âme éternelle de la religion, et le mystère de l'Univers divin. Ce sont là, Maitre, excusez ma formule de mauvais ton, d'insignes pauvretés.

Mais, ô philosophe de l'expérience, critique des valeurs, approfondisseur de la conscience humaine, immanent et supérieur à l'humanité, de qui attendrons-nous le salut, si ce n'est de vous? Ne nous direz-vous pas au moins le premier mot du salut?

Question trop grave, nous répond-il, pour être abordée ici. Tout ce que je puis dire ici est que nous ne sortirons de la crise présente que par le développement et le renforcement d'une nouvelle religiosité humaine. Et si vous n'êtes pas satisfait, je vous parlerai d'autre chose. Il est plus agréable et plus facile d'opposer, en manière de conclusion, au philosophe antique ou médiéval de la transcendance le type du philosophe moderne. Le philosophe ancien, rêveur de l'éternelle énigme, indifférent à toute chose humaine (qui faut-il reconnaître dans ce type périmé : Socrate, Platon, Aristote, saint Thomas? , c'est l'étroitesse, l'isolement, l'inutilité.

Mais l'intérêt humain universel de la philosophie moderne réclame un autre type, universel lui-même. Notre sage est historien, savant, homme d'action. S'il ne peut exercer tous les métiers, qu'il soit au moins d'une profession, et qu'il n'oublie pas la profession et le métier d'homme.

Nous ne méconnaissons pas l'intérêt de ce programme. L'examen des valeurs actuelles, adaptation, rajeunissement, évolution de la morale, suivie, aidée et anticipée; philosophie immanente à la vie, expérimentale, scientifique, sociale, pleinement humaine. Mais tout cela n'est possible, et n'a même de sens que si la philosophie est aussi bien dominante. Transcendance ou servitude, il faut choisir. Une sagesse qui abdique toute transcendance ne sera qu'illusion, ou soumission au fait brutal, accommodation plus ou moins subtile au vulgaire intérêt, enfin une sophistique généralisée.

Tout change et avec les mœurs, si l'on veut, les morales. Tout, sauf la règle absolue, le Divin de la morale. Toutes les valeurs, sauf le Bien.

Et pour tout dire, avec Socrate (je choisis exprès le plus an-

cien de mes Maîtres et le plus « périmé » — mais quel honnête homme!... Pour un païen, comme il savait tout ce que l'on pouvait savoir, comme il oubliait tout pour ne s'intéresser qu'à l'humain et à l'éternel! enfin comme il était dominateur!) Socrate disait donc : il ne faut pas dire d'une part le vrai, de l'autre le bien, sans rapport de l'un avec l'autre. La vraie cause de tout fait est un bien ; le reste dont s'occupent les physiciens n'est que condition de réalisation du bien. Tout bien est ou doit être, et il a seul le droit d'exister. Et la cause de tout est le Bien, immuable, éternel. Et c'est lui, le Bien ou le Dieu, et non quelque homme, en son temps et pour ses contemporains, Protagoras, ou Benedetto Croce, qui est la mesure de toute valeur.

A certains moments, après certaines lectures, les vérités, nouvelles et pérennes, font du bien à répéter.

André Bremond.

Jersey.

LE PROGRÈS DE LA CONSCIENCE DANS LA PHILOSOPHIE OCCIDENTALE

par **Léon Brunschvicg** [1].

Fidèle à la méthode historico-philosophique déjà pratiquée, non sans intérêt, dans ses deux précédents ouvrages : *Les étapes de la Philosophie mathématique* et *L'Expérience humaine et la Causalité physique*, M. Brunschvicg l'applique cette fois à la question plus complexe et plus délicate du progrès de la conscience dans la philosophie occidentale.

On sait que pour M. B., et il prend d'ailleurs la peine de nous le rappeler dans son introduction, la philosophie contemporaine est, — nous dirions volontiers : doit être, sans trop appréhender de trahir sa pensée, — « une philosophie de la réflexion, qui trouve sa matière naturelle dans l'histoire de la pensée humaine » (p. xviii).

Pour ceux de nos lecteurs, s'il en est, qui, médiocrement familiers avec les idées de M. B., estimeraient cette formule de rappel un peu sibylline en sa concision, nous nous permettons de transcrire le paragraphe suivant de l'Introduction du court et limpide ouvrage publié par lui, en 1921, chez Flammarion, sous le titre de *Nature et Liberté*, paragraphe où sa conception de la philosophie nous paraît expliquée avec une clarté qui ne laisse rien à désirer.

Supposons « une histoire qui réussirait à être doublement intégrale, c'est-à-dire qui s'étendrait à toutes les doctrines qui ont eu quelque influence effective, et qui d'autre part saisirait la connexion de la réflexion proprement philosophique avec l'état des sciences et des techniques, avec les vicissitudes des sociétés politiques ou religieuses. Alors les systèmes cesseront d'être détachés les uns des autres ; les principes cesseront d'être isolés dans les systèmes. La succession des théories philosophiques qui semblait tenir en échec l'aspiration au dogmatisme et tourner à la gloire du seul scepticisme, revêtira la continuité d'une courbe, qui aurait sans doute une allure extrêmement irrégulière et compliquée, mais dont il n'est plus in-

1. 2. vol. in 8°, xxii-807 pp. ; Paris, Alcan, 1927, prix 75 fr.

terdit de tenter l'analyse. Décrire avec exactitude le jeu d'actions et réactions entre les faits et les raisons, qui de la science et de l'action fait surgir les principes sur quoi elles vont s'appuyer, c'est se donner l'occasion, et la base, d'un jugement. La philosophie saura ce que les hommes ont cru, pourquoi ils y ont cru; mais du même coup elle dira pourquoi il y a certaines propositions qu'il est absurde d'affirmer encore, d'autres qu'il ne serait pas moins absurde de ne pas affirmer. Parce que sont bien fondées l'astronomie de Copernic et la chimie de Lavoisier, apparaissent illusoires l'astronomie de Ptolémée et la chimie de Stahl; de même, parce que s'appliquent aux conditions effectives de la connaissance humaine l'intellectualisme mathématique de Descartes et l'idéalisme critique de Kant, l'empirisme qualitatif de Bacon est stérile, chimérique la Théodicée de Leibniz. La philosophie, dans l'hypothèse où nous nous plaçons ici, résumera l'expérience de l'humanité pensante : cette expérience, après avoir par ses étonnantes variétés instruit le clinicien et diverti le dilettante, devra s'achever en épreuve de vérité qui opérera le discernement des valeurs, qui éliminera la diversité et les contradictions, pour ne plus laisser subsister que la seule unité » (p. IX).

C'est de cette conception de la tâche de la philosophie et de sa méthode que procède le présent ouvrage, comme ses deux prédécesseurs. Conception certainement très discutable en tant qu'il s'agit d'assigner son objet propre à la philosophie; méthode de présentation des doctrines légitime à coup sûr et dont personne, croyons-nous, ne songera sérieusement à contester la capacité suggestive; mais dont il y aura lieu, dans chaque cas, de contrôler de très près l'objectivité.

Il ne saurait être question de suivre, dans ce compte rendu, le détail des savantes et copieuses analyses de doctrines auxquelles se livre M. B., au cours de ses deux volumes, afin de réaliser ce qu'il appelle lui-même : « La mise en perspective de l'histoire ». Un simple résumé, même fort sec, de ces 800 pages de texte dense et de pensée compacte exigerait une étendue très supérieure à celle qu'il nous est possible de lui consacrer. Mais, puisqu'il s'agit d'une « courbe », à savoir : celle du progrès de la conscience occidentale; essayons tout au moins d'en caractériser l'allure et d'en marquer les principales inflexions.

L'histoire des « vicissitudes de la conscience occidentale », se ramène à celle de la lutte entre l'*homo sapiens* d'une part, et l'*homo faber*, doublé de son congénère, l'*homo credulus*, de l'autre.

L'*homo faber*, au sens où l'entend M. B., c'est l'homme des techniques, des savoir-faire, données, règles, procédés, recettes,

utiles à la vie, mais purement empiriques; et qui se contente de cet empirisme. L'*homo credulus*, c'est l'homme des pouvoirs magiques, des superstitions, des révélations. Quant à l'*homo sapiens*, c'est l'homme de la réflexion sur soi, sur ses méthodes et sur ses principes; l'homme qui, grâce à cette réflexion, s'efforce de prendre rationnellement et toujours plus pleinement conscience, non seulement de la valeur de ses moyens par rapport à ses fins, mais de ses fins elles-mêmes et de ce qu'il est, lui. C'est l'homme de la science et de la philosophie. Redevable de son apparition parmi nous au génie des Hellènes, il est par excellence, depuis ce temps, l'homme de l'Occident.

La conscience qu'il s'agit de prendre n'a d'ailleurs pas lieu d'être distinguée en conscience psychologique et conscience morale. Hostile au langage des facultés, M. B. nous avertit dès le début de son étude qu'il y évitera : « la présupposition qu'il existerait une conscience psychologique et une conscience morale susceptibles d'être isolées l'une de l'autre à travers l'intimité du moi, de la façon dont sont distingués dans le cœur oreillette et ventricule » (p. 4). C'est pourquoi il n'est question dans le titre que de la conscience, sans plus.

Ceci posé, les points culminants de la courbe du progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, ceux qui, par conséquent, correspondent, à travers l'histoire, aux triomphes particulièrement décisifs, et en même temps plus ou moins progressifs, de l'*homo sapiens* sur ses adversaires, portent mention des noms suivants : Platon, Spinoza, Fichte et Bergson; c'est-à-dire, au jugement de M. B., ceux des plus purs philosophes de la véritable « intériorité spirituelle ».

Platon : celui, tout au moins, de la dialectique ascendante vers l'Unité inconditionnelle, et celui de la doctrine des Idées, mais jalousement défendue contre toute interprétation réaliste et en termes de transcendance.

Spinoza : mais un Spinoza qui paraît à M. B. avoir pleinement résolu le double problème de l'immanence et de l'altérité, et dont il faut se garder de travestir l'idéalisme dans le panthéisme dont on lui a fait grief, bien qu'il ne soit qu'une caricature de sa véritable doctrine.

Fichte : du moins le Fichte première manière et d'avant l'accusation d'athéisme.

Bergson enfin, dont nous serions assez curieux de savoir s'il reconnaît davantage le propre esprit de sa philosophie dans les théories de M. B. ou dans les interprétations de M. Jacques Chevalier.

Le long des régions ascendantes de la courbe, orientés vers les sommets, chacun à sa manière, et d'ailleurs avec une justesse et une efficience très inégales, il faudrait ranger : avant Platon, déjà le Pythagorisme, et surtout Socrate : le grand éveilleur. Avant Spinoza, Montaigne, et surtout Descartes, avec lequel « il ne s'agira rien de moins que de reconstituer l'idée positive de l'*homo sapiens*, que Socrate avait jadis essayé d'incorporer à la conscience de l'Occident, et qui s'y était effacée depuis Platon... Avec Descartes, et avec Descartes seul, l'humanisme de la sagesse qui était l'idéal de Montaigne, mais qui n'était pour Montaigne qu'un idéal, descend de nouveau sur la terre, et prend désormais possession de l'Occident » (p. 141). Avant Fichte, on placera Kant. Avant Bergson, Condillac, Biran, et plus près de nous, les philosophes de l'analyse réflexive à la manière de Lachelier et de Lagneau. Quant aux autres doctrines, elles se situent à différents niveaux sur les méandres de la courbe, selon leurs mérites ou leurs démérites à l'égard d'un idéalisme dont ce que nous avons dit jusqu'ici permet d'entrevoir, sinon le détail, du moins l'esprit. Une dernière remarque achèvera de renseigner sur le caractère assez particulier de cette « mise en perspective de l'histoire » : depuis Platon jusqu'à Descartes, la courbe se creuse en un vaste gouffre, qui embrasse à lui seul une vingtaine de siècles, et où vont s'engloutir Aristote... Plotin... le moyen âge tout entier, par un juste et naturel effet de leur réalisme. « L'introduction du rationalisme occidental, avec Pythagore et avec Socrate, a été comme une fausse entrée qui devançait de vingt siècles l'ère de notre civilisation » (p. 75). « Le passage de l'imagination puérile à l'intelligence proprement humaine s'accomplit dans l'histoire avec le XVIIe siècle. La vérité intrinsèque des relations mathématiques dissipe définitivement le mirage d'un univers hiérarchisé suivant un ordre de finalité transcendante » (p. 164).

Si l'on désire maintenant se rendre compte sur un exemple du procédé le plus généralement employé par M. B. pour distinguer et hiérarchiser les plans, pour apprécier les valeurs, distribuer dans sa perspective l'ombre et la lumière, assigner les degrés dans l'ordre de la rationalité, et pour établir par conséquent, à travers les doctrines, la fameuse courbe du progrès ; les quelques citations suivantes permettront, croyons-nous, de s'en faire une idée.

Il s'agit de la scolastique, et particulièrement du Thomisme.

« Du point de vue où nous nous plaçons, il convient de considérer l'histoire dans son ensemble pour y trouver la base d'un jugement. Or Socrate et Platon nous ont enseigné le caractère auquel la sagesse occi-

dentale reconnaît une Philosophie de la raison : c'est la solidarité entre l'autonomie de la conscience et la vérité de la science. Le progrès de la vie spirituelle, qui fonde « la communion des intellects simplement humains », ne peut se déraciner de la vie intérieure, s'appuyer à autre chose qu'à la spontanéité radicale du sujet pensant.

Il est assuré que la spontanéité de la pensée est étrangère à l'horizon de la scolastique augustinienne... Le Thomisme, aussi bien par son inspiration en matière profane que par son inspiration en matière sacrée, ne pouvait faire aucune place à l'autonomie de la conscience. Quant à la vérité de la science, il ne saurait en être question davantage... Comme le dit M. de Wulf, « le moyen âge ne connaissait pas le départ entre ce qu'on appelle aujourd'hui connaissance vulgaire et connaissance scientifique. Des observations vulgaires, mais justes, ont pu conduire à des synthèses légitimes ; des faits imaginaires ont naturellement engendré des généralisations factices ». Dès lors, si *philosophie* égale *raison pure* et si la raison pure est, du point de vue occidental, inséparable de la vérité de la science et de la réalité de la conscience, on ne saurait assurément attendre de la scolastique thomiste autre chose qu'apparence de philosophie et qu'illusion de raison.

Allons au cœur de la doctrine. Thomas d'Aquin fait usage d'une argumentation logique, pour donner à l'existence de Dieu la valeur d'une certitude rationnelle. Suivant M. Gilson, il serait « vrai que le Dieu de saint Thomas est un Dieu démontré, au lieu d'être un Dieu évident comme celui de saint Anselme ou de saint Bonaventure ». Et si nous demandons maintenant à M. Gilson lui-même quel est le caractère logique de ce qui nous est ainsi présenté comme une démonstration, il répond de la façon la plus nette : « Dans la pensée de saint Thomas les preuves de l'existence de Dieu ont manifestement une valeur contraignante. Chacune d'elles se fonde sur deux éléments dont la solidité et l'évidence sont également incontestables : une expérience sensible, qui peut être la constatation du mouvement, des causes, du contingent, des degrés de perfection dans les choses ou de l'ordre qui y règne ; et une application du principe de causalité, qui suspend le mouvement à l'immobile, les causes secondes à la cause première, le contingent au nécessaire, l'imparfait au parfait, l'ordre à l'intelligence ordonnatrice ».

Mais comment concilier avec la *norme logique* dont le thomisme se réclame, la *pétition d'ontologie* que recouvre une pareille application du principe de causalité ? Il suffit, sur ce point décisif, de se référer à l'enseignement d'un penseur du XIX[e] siècle qui n'avait aucun parti pris doctrinal contre l'aristotélisme, loin de là, mais qui exprime, en toute lucidité, l'exigence de raison à laquelle aucun philosophe moderne n'a le pouvoir de se soustraire : « Pourrai-je, muni de ces deux principes, l'idée de cause et la connaissance empirique du rapport entre l'antécédent et le conséquent, remonter jusqu'à Dieu ? Pour cela je dois évidemment partir de l'observation du monde. J'en étudierai donc l'état présent, je chercherai la cause de cet état, et je la trouverai dans un état antérieur, dont l'état

présent dérive selon les lois de la nature. Je remonterai ainsi d'époque en époque, jusqu'au temps où notre globe était liquide, et enfin gazeux, jusqu'où je voudrai ; car j'irai toujours de l'homogène à l'homogène, et jamais je n'atteindrai le bout de cette chaîne infinie... Mais, si je prétends inférer l'existence de Dieu de la considération de l'univers, à l'exemple du physicien qui conclut de l'effet à la cause, je commets un paralogisme. Sans doute, tout effet suppose une cause, mais une cause du même ordre que lui, c'est du moins tout ce que nous sommes en droit d'affirmer d'après les lois de notre entendement ». Cette fois, avec Jules Lachelier, nous sommes en présence d'une démonstration rigoureuse, et qui ne laisse place à aucune échappatoire : ce que Thomas d'Aquin prenait pour une argumentation incontestablement solide et qui lui apportait la certitude, est, du point de vue moderne, *évidence de paralogisme* » (pp. 111...).

On voit en vertu de quoi la rationalité du thomisme est ainsi exécutée, de manière, il faut l'avouer, plutôt sommaire, et même simpliste, en dépit de l'autorité invoquée de Jules Lachelier. On sait ce qui se répète sur la question, depuis Kant, dans un certain clan ; mais on persiste à croire dans d'autres milieux, tout aussi informés de pensée moderne et tout aussi exigeants en fait de logique, que l'on y a vraiment le triomphe un peu trop facile. Et l'on constate, en même temps, d'après quel genre de normes les doctrines philosophiques sont jugées par M. B. Le procédé n'est pas toujours, il est vrai, aussi apparent ; mais explicite ou implicite, apparent ou dissimulé, il nous a paru commander tous ses exposés, d'un bout à l'autre des deux volumes.

Et combien d'autres réserves s'imposeraient, non plus seulement en matière de systèmes philosophiques, où déjà plus d'une sérieuse discussion pourrait s'engager ; mais en matière d'histoire générale, et d'histoire du christianisme en particulier : à propos par exemple de l'idée que se fait M. B., en partie d'après Loisy, du sens originel du christianisme et de la portée eschatologique de la prédication de Notre-Seigneur ; à propos du rôle doctrinal et historique de l'Église ; à propos de sa conception du travail théologique... Nous aimerions encore citer, mais il faut nous borner.

Méthode bâtarde et inapte à rien démontrer, à notre sens, que celle du présent ouvrage ; parce qu'elle tend d'une part à formuler des conclusions qui voudraient s'imposer en vertu d'une perspective historique du progrès de la conscience occidentale ; et parce qu'elle n'établit d'autre part et n'ordonne cette perspective ; plus encore, parce qu'elle n'y introduit la notion de progrès, au sens, non pas de simple développement d'une tendance donnée, mais au sens de plus haute rationalité, qu'en vertu d'*a priori*, de jugements déjà tout

faits, de postulats et de conceptions doctrinales, dont il est exact qu'on les rencontre, et même plusieurs fois et avec un certain développement, au cours de l'histoire; mais dont il est en même temps tout à fait arbitraire de prétendre que la valeur s'impose le moins du monde en vertu de l'histoire. Que le système de Ptolémée soit aujourd'hui universellement abandonné et incapable de soutenir la moindre concurrence avec le système de Copernic : c'est là un fait acquis, historiquement et astronomiquement parlant; fait dont la réflexion sur la science a le droit de s'emparer comme d'une donnée et de tirer toutes les conclusions qui s'y trouvent impliquées. De même, pour la chimie de Lavoisier par rapport à celle de Stahl. Leur efficacité spéculative et pratique, dans leur ordre, fonde ces théories autant que de pareilles théories scientifiques demandent à être fondées. Mais l'efficacité, ou plus exactement la supériorité, au point de vue de l'efficacité spéculative et pratique, dans leur ordre, des conceptions maîtresses de l'idéalisme de M. B. et de celui de ses héros de l'esprit : par quoi est-elle démontrée? Ne serait-ce pas uniquement par la satisfaction, toute subjective, qu'elles procurent à l'esprit de l'auteur et à celui d'un certain nombre de penseurs qui partagent plus ou moins ses façons de voir? Mais ces idées de M. B. sur l'autonomie de la pensée; ses assertions sur l'immanence et la transcendance; sur le réalisme et l'idéalisme entendus d'une manière qui prêterait d'ailleurs à controverse; sur la spiritualité vraie et la matérialité; sur l'anthropomorphisme essentiel à toute religion révélée; sur la puérilité de l'espoir d'une vie future et d'une immortalité personnelles; sa conception du *Deus interior* et de la liberté : tout cela peut bien lui paraître le point culminant de la rationalité; d'autres esprits, malheureusement, et l'on en trouverait un grand nombre dans l'Université, y croient voir impliqués plusieurs sérieux défis aux conditions élémentaires de l'intelligibilité. Comment prétendre alors que l'histoire va décider, en permettant de constater je ne sais quel progrès des plus contestables?

Nous l'avons déjà fait équivalemment remarquer : en réalité, l'*homo sapiens,* selon M. B., était, dès le début de l'enquête, sinon par définition avouée, du moins par choix et par sympathie très déterminée, une façon d'idéaliste dans son genre. Comme c'est lui qui a constamment servi de criterium, M. B. s'est cherché lui-même pendant vingt-cinq siècles d'histoire. S'étant ainsi cherché, il s'est plus ou moins rencontré, et il a fini par se trouver. Cela ne pouvait manquer, et n'importe quel autre système y aurait également réussi, peut-être même avec quelques avantages.

Nous n'entendons certes pas nier l'intérêt de l'ouvrage. Nous ne contestons assurément non plus ni l'érudition de l'auteur, ni la pénétration de sa pensée; encore moins l'élévation et la générosité de plusieurs de ses idées; et nous rendons volontiers hommage à son talent. Quant à l'objectivité et à la valeur de sa mise en perspective de l'histoire et de l'ensemble des conclusions qu'il prétend tirer : c'est une autre question.

On connaît en psychologie le phénomène dit des perceptions ambiguës. Supposons par exemple un cube dessiné, un peu de côté, en simples traits noirs sur le papier. Selon la direction que l'on s'attachera à donner à son attention, l'un des deux carrés de la figure fera indifféremment fonction de carré d'avant ou de carré d'arrière, et la perspective de l'ensemble sera changée. Quel genre d'objectivité conviendrait-il d'attribuer à des jugements que l'on reconnaîtrait fondés sur de pareilles perceptions?

C'est malheureusement à une objectivité de cet ordre que nous sommes tout naturellement amenés à songer à propos du dernier ouvrage de M. B.

Vals. R. Vernay.

LA PHILOSOPHIE DE M. MAURICE BLONDEL[1].

Il y a des doctrines qui ne s'accommodent guère de l'indifférence ou de la neutralité. Il semble qu'on ne peut les rencontrer, sans être amené à se prononcer et à prendre parti. Que la pensée de M. Maurice Blondel en soit là, nul ne le contestera. Peu de systèmes philosophiques ont éveillé des réactions plus vives et des apologies plus ferventes.

Il n'y a pas lieu d'en être surpris. On pourrait en donner une raison d'ordre matériel d'abord. Que de lecteurs, à qui il est impossible de prendre un contact personnel avec l'ensemble des ouvrages de M. Blondel, certains d'entre eux étant à peu près introuvables! Ainsi *l'Action,* jamais rééditée, se vendait naguère deux mille francs; et l'on nous a cité le cas d'un étudiant, qui, ne pouvant se procurer ce livre, n'hésita pas à en transcrire les 495 pages. D'autres œuvres sont dispersées à travers les collections de la *Quinzaine*, des *Annales de Philosophie chrétienne*, de la *Revue de Métaphysique et de Morale,* où il faut aller les dénicher; le mot n'est pas trop fort, car il s'agit souvent de communications, de lettres, d'interviews, de mises au point, répondant à des préoccupations très déterminées. De là à se contenter d'une information de seconde main et à juger leur auteur à travers ses propres tendances intellectuelles, il n'y a qu'un pas.

Comment ne pas le franchir, quand la nature des sujets traités y porte également? M. Blondel a peu d'attraits pour les recherches d'histoire ou d'érudition pure. Ses préférences vont droit aux questions vivantes et controversées, toujours d'actualité, parce qu'elles sont éternelles. Entre ses doigts la vérité prend aussitôt un

1. *L'œuvre philosophique de Maurice Blondel*, par Paul Archambault. Cahier de la Nouvelle Journée nº 12, 249 pages; Paris, Bloud et Gay, 1928; prix 14 fr.

L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel, propos recueillis par Frédéric Lefèvre. — Collection de la Nef, 285 pages; Paris, Editions Spes, 1928; prix 12 fr.

Les chiffres I et II nous serviront à désigner ces deux ouvrages au cours de cet article.

vêtement d'une coupe originale et neuve, et plus d'un lecteur a quelque peine à y retrouver les traits familiers de la doctrine classique. N'a-t-il pas parlé lui-même de « l'attrait instinctif de [ses] pas trop rapides vers la bordure des trottoirs ou la corniche des précipices. » II p. 59.

Par ailleurs, on chercherait en vain dans les ouvrages de M. Blondel un système philosophique complet, aux lignes bien accusées, aux contours délimités, fixé dans des formules définitives. Pleinement conscient de ses responsabilités d'écrivain, il n'a pas cessé depuis de longues années de contrôler et de réviser ses découvertes, se refusant à publier par fragments les résultats de ses recherches. *L'Action* n'est que l'un des volets du triptyque, qui attend encore deux autres ouvrages sur la pensée et l'être, sans parler d'un « livre très différent et pourtant connexe sur l'*Esprit chrétien* » II, p. 107.

« En somme, écrit-il à M. Archambault, il me faudrait pouvoir, pour compenser l'unilatéralisme de l'*Action* et calmer les inquiétudes nées de ce qu'on croit que ma thèse forme un tout suffisant, publier deux ouvrages de contrepoids : une théorie de la connaissance, « la Pensée », ouvrage dans lequel j'aurais à envisager d'un point de vue opposé, mais corrélatif, tout l'objectivisme de la science et de la métaphysique ; une théorie de la réalité, « l'Être », ouvrage dans lequel j'aurais à restituer l'ontologie traditionnelle, le réalisme intégral » I, p. 6, note.

Enfin, nul n'ignore la souplesse avec laquelle M. Blondel s'insinue au cœur même des problèmes les plus délicats, pour les repenser et les revivre en quelque sorte. De là des accents d'une loyauté et d'une sincérité, qui émeuvent profondément et réveillent des échos d'une résonnance très pure. Le cœur est gagné, lors même que l'intelligence se réserve. Par delà le penseur subtil, on se sent en contact avec une âme d'une élévation rare, nourrie de la moelle substantielle et forte du christianisme intégral. Ces qualités rendent un son si net, que ses adversaires eux-mêmes, au plus fort de leurs critiques, n'ont jamais manqué de mettre les intentions hors de cause.

S'agit-il d'exploiter ces ressources, M. Blondel dispose d'un instrument d'une trempe délicate : son style est vivant, étincelant, semé de métaphores brillantes, d'images imprévues, de formules riches et originales[1].

Mais, voici la rançon de ces dons prestigieux. En marge des cadres classiques, jetant une note personnelle dans l'accord des

1. Dans une récente interview, les pensionnaires de la Fondation Thiers disaient avec humour, qu'il « fait sortir des colombes de ses manches ».

doctrines traditionnelles, la pensée n'a pas toujours la clarté et la précision désirables. Le style ne laisse pas que de paraître tendu. On hésite parfois à délimiter la part qu'il convient d'attribuer à l'image et celle qu'il faut strictement réserver à l'idée. Ainsi s'explique sans doute cette remarque de M. Lefèvre : « Tant de vos lecteurs, de vos amis mêmes ont toujours eu l'impression que l'unité motrice de votre pensée leur échappe, et que, partout agissante, elle ne se laisse saisir nulle part! » II, p. 71.

Toutes ces raisons inclinent le lecteur à faire bon visage au guide, qui s'offre à le conduire à travers ces difficultés. De là l'intérêt de deux ouvrages, qui, publiés presque en même temps, se complètent, sans faire double emploi. Le premier, d'un disciple très averti, en passe de devenir un maître à son tour, a une allure plus technique. Le second, plus littéraire, est l'écho d'un entretien prolongé, recueilli par l'auteur d'*une heure avec*... Une suite brillante de métaphores et de mythes indique clairement la direction de la pensée, sans toutefois en jalonner les étapes.

L'étude de M. Archambault, au contraire, est née d'une longue familiarité avec les œuvres de M. Blondel. Elle bénéficie, en outre, de confidences personnelles, susceptibles de renouveler l'exégèse de tel ou tel point de doctrine. En suivant l'ordre chronologique, cet exposé complet s'engage méthodiquement à travers les avenues du système, s'arrêtant avec complaisance à tous les carrefours, signalant même au passage certaines ornières du chemin.

C'est de lui surtout que nous nous inspirerons pour décrire le contexte historique et certaines pièces maîtresses de la philosophie blondélienne. M. Archambault y voit un effort constant vers un réalisme intégral. Hostile au découpage que la réflexion philosophique introduit fatalement dans l'analyse de la réalité, M. Blondel a un vif souci d'unité et de synthèse organique. Voilà pourquoi, dans le domaine religieux, il s'attache avant tout à décrire l'harmonie qui règne entre la raison et la foi, entre la nature et le surnaturel. Au point de vue psychologique, il met en lumière la solidarité étroite des diverses fonctions mentales et leurs origines vitales.

* * *

Au premier coup d'œil, l'œuvre de M. Blondel semble émerger brusquement d'un paysage, sans liaison étroite avec lui. Ainsi, le titre même de sa thèse de doctorat, *l'Action*, n'avait pas encore trouvé place dans les dictionnaires philosophiques du siècle dernier.

En réalité, sa pensée, malgré son originalité foncière, sinsère dans un milieu très précis; il a cherché auprès de certains maîtres l'inspiration initiale tout au moins.

Réduire l'esprit à la vie, la vie à la matière, la matière à des relations mathématiques, le scientisme n'a pas de rêve plus cher vers 1880. Finalité, contingence, liberté, autant de notions battues en brèche et dépouillées de toute portée objective. Une réaction cependant commence à se dessiner, dans le sens des valeurs spirituelles. Très vite M. Blondel vient y prendre sa place et au tout premier rang.

Si saint Augustin, saint Bernard, Pascal et Leibnitz sont ses maîtres lointains, trois hommes surtout ont marqué son œuvre de leur empreinte : Newman, Gratry et Ollé-Laprune. Newman n'a-t-il pas fait de « l'appréhension réelle » et du « sens des inférences » le complément nécessaire de la logique abstraite? L'un des premiers, Gratry a poursuivi le rêve « d'une spéculation qui participant à la fois de la science par son ambition de comprendre et de l'art par sa liberté d'allures, sa puissance de divination et de suggestion concrètes, utiliserait, en vue d'une vérité totale, les ressources totales de l'homme » I, p. 46. Quant à Ollé-Laprune, il a été à l'École Normale le maître, « dont la vie lumineuse et chaude avait résolu dans la sérénité d'une pensée sans nuages tant de problèmes frémissant encore du souffle de Pascal » II, p. 57.

Quoi qu'il en soit de ces attaches, M. Blondel est un esprit trop personnel pour subir passivement les suggestions d'autrui. Lors même qu'il s'en inspire, il ne manque jamais de reprendre les problèmes en sous-œuvre, de les vivre pour son propre compte.

Peut-on choisir une autre méthode, quand on est persuadé de l'influence décisive d'une pratique loyale sur les convictions de l'esprit, et qu'on voit dans l'action le moyen par excellence de faire émerger les idées, qui en sont le moteur caché? «... L'expérience et l'épreuve de la vie, dit M. Archambault, la lutte contre soi, l'éducation de la sensibilité, le perfectionnement intérieur par tous les moyens qui permettent de se connaître en se conquérant soi-même; la charité agissante, l'acceptation généreuse de toutes les solidarités et obligations qui nous lient à autrui; la méditation, la prière, la mortification, l'humble pratique des rites sacrés qu'il a plu à l'Infini de choisir pour se communiquer à nous. Voilà de quel côté il faudrait chercher, si l'on voulait découvrir le secret ou entr'ouvrir le mystère de cette pensée » I, p. 51.

Et, s'il est nécessaire de la rattacher à un livre, « c'est au moins livresque de tous qu'il faudra vous référer, le plus direct, le plus

plein de la réalité des choses dont il parle, le plus proche de la vie d'où il vient et où il tend : l'*Ancien* et le *Nouveau Testament* » I, p. 51

Méditation personnelle et réalisations pratiques, voilà donc les sources où s'alimente la philosophie de M. Blondel. On ne saurait pour autant conclure qu'il poursuit un dessein exclusivement moral. C'est l'audience des philosophes qu'il réclame avant tout. Il tient à faire œuvre technique et autonome, ce qui ne veut pas dire « séparée » de la Religion positive. D'autres essaient d'introduire après coup la solution chrétienne dans une philosophie d'inspiration étrangère; lui, transposant les perspectives, demande à la religion l'idée directrice et organisatrice de son système : « Vivant en chrétien, dit-il, je cherche comment je dois penser en philosophe » I, p. 40. Il aboutit ainsi à une doctrine, qui, « religieuse par essence, mais non par accident, parti pris ou surcroît, cohabite spontanément, dans notre connaissance comme dans notre vie, avec la critique la plus intrépide et avec le catholicisme le plus authentique » II, p. 45.

Une pareille méthode, tout entière basée sur l'incapacité de l'homme à réaliser sa destinée et le besoin senti d'un surcroît, ne va-t-elle pas à niveler les frontières entre la nature et l'ordre surnaturel ? M. Blondel a eu souvent à se justifier d'un semblable reproche. La question, en effet, est des plus délicates. A prétendre que nous nous suffisons pleinement, que nous n'éprouvons pas l'impression d'un vide à combler, on s'expose à envisager le surnaturel comme un bienfait de luxe, une surcharge qui se juxtapose à la nature, mais ne s'y insère pas. A considérer, d'autre part, le surnaturel comme une exigence de la nature et la satisfaction d'un besoin inné, on en compromet le caractère gratuit; c'en est fait de la liberté du don divin.

Entre ces deux écueils à éviter à tout prix, on peut, sans doute, se frayer un passage; M. Blondel en a conscience. Voici la description judicieuse qu'il en donne, surtout dans une lettre du 23 juillet 1927 à M. Archambault. I, pp. 96-99.

Pour caractériser l'état de l'homme concret, historiquement appelé par Dieu à une vie surhumaine, il a créé un mot nouveau, que la Société française de philosophie n'a pas tardé à adopter : il l'appelle *transnaturel*. Il suffit de réfléchir un instant pour découvrir en soi-même un sentiment de vide et d'insuffisance, une aspiration vive à se dépasser. Des problèmes se posent qu'on ne peut résoudre par ses seuls moyens; impossible de trouver un équilibre stable dans l'ordre humain.

Cette impression profonde de déficience exprime d'abord l'atti-

tude de la raison, tendant à connaître et à posséder Dieu comme bien infini. Mais de plus, dans la situation actuelle de l'humanité, engagée de fait dans l'économie surnaturelle, elle a une autre origine : l'inquiétude naturelle est traversée de « stimulations » secrètes, d'un caractère transcendant, en rapport avec cette vocation supérieure.

Ce besoin senti d'un surcroît, l'homme ne saurait jamais le satisfaire par ses propres efforts. Moins encore, le surnaturel échappant à la conscience, il lui est impossible de définir le caractère précis de ces aspirations. Elles restent anonymes et confuses, aussi longtemps qu'une révélation positive ne vient pas lui apprendre le motif de cette insuffisance et répondre à son appel. A plus forte raison, ne peut-il pas songer à tirer de sa conscience un dogme quelconque : il y faut un enseignement du Christ et de l'Église.

Cependant, aspiration intérieure et présentation extérieure vont, pour ainsi dire, à la rencontre l'une de l'autre. La révélation n'a de prise sur l'intelligence et le cœur qu'en vertu des stimulations, qui disposent l'âme à la reconnaître et à la recevoir. De son côté, elle a un double rôle à exercer. D'abord, elle « confère à l'expérience vitale et morale, comme à la réflexion intellectuelle et à la philosophie, une sécurité et une solidité », que l'effort personnel ne serait généralement pas capable de réaliser. Mais de plus, « la Révélation et la Grâce rédemptrices et élévatrices constituent un ordre supérieur que les théologiens nomment déiforme, et dont nous n'aurions pu avoir l'accès et même le soupçon, sans l'invention paradoxale de la charité divine et sans l'enseignement explicite de la bonne et grande Nouvelle » I, p. 98. Ainsi se réalisent l'harmonie et la cohésion entre la nature et l'ordre surnaturel, sans préjudice pour leur distinction essentielle.

Il est facile de retrouver un même souci de cohérence et d'explication totale dans les analyses psychologiques de M. Blondel. La connaissance, dit-il, n'exige rien de moins qu'une collaboration étroite de toutes les facultés. A s'en tenir aux concepts abstraits et universels, on n'aboutira jamais qu'à une représentation froide et toujours déficiente. Il y a loin de là à saisir « la fraîcheur et la richesse de la réalité jaillissante ». Par delà la « connaissance notionnelle », fruit encore vert de l'analyse et du discours, il faut tendre à « une connaissance réelle », accessible à l'esprit de finesse et d'amour. C'est à saint Thomas que M. Blondel va demander les éléments de sa démonstration. Tout en faisant sa part au concept, n'a-t-il pas, à différentes reprises, revendiqué les droits

d'une saisie plus concrète, par « inclination » et par « affinité » ?

« La connaissance réelle » est une sorte d'intuition riche d'expérience intellectuelle et morale. Comme elle déborde les cadres de la pensée abstraite, elle a quelque affinité avec la compétence que donne une conscience droite, entraînée à la pratique de la vertu. L'homme de bien n'est-il pas, selon le mot d'Aristote, la règle et la mesure des actes humains? Elle fait songer aussi à la sympathie qui nous ouvre le secret d'une âme, ou à la communauté de sentiments que l'amitié suppose et raffermit. Ce qui n'empêche pas qu'elle « requiert des démarches raisonnables, des justifications décisives, des preuves originales et accessibles à tous, des lumières indéfiniment croissantes et aussi claires que chaudes » *Procès de l'intelligence*, p. 254.

A réaliser cette union intime avec les choses, un simple regard de l'intelligence ne saurait réussir. Il y faut une longue familiarité et une collaboration assidue de toutes les puissances : sensibilité, imagination, volonté. C'est dire que « la connaissance réelle » s'inspire à la fois de l'observation, de la critique, de l'art, non moins que de la méditation personnelle et de l'action morale.

Cependant, s'il ne faut pas se contenter de regarder par « le petit judas du raisonnement », il n'en n'est pas moins vrai que le savoir conceptuel a sa place marquée, et une place de choix, dans l'ensemble de cette activité : « La connaissance réelle ne peut vivre, dit M. Blondel, et se parfaire sans passer par la connaissance notionnelle ; celle-ci n'est donc pas nécessairement une chute ou un obstacle ; elle peut et doit devenir un gain, une promotion, sans danger et bienfaisante, si on sait lui réserver tout son rôle et rien que son rôle indispensable » II, p. 163.

Elle est une étape dans l'élaboration totale du savoir humain, ou pour parler plus exactement,un lien entre deux stades de possession directe : « Si la logique abstraite et discursive est précédée d'une pensée plus concrète et d'un régime de *participation*, c'est qu'elle a à être suivie d'une connaissance plus intime et d'une vie de communion consciente et voulue » II, p. 10.

Entre ces divers moments, pas de solution de continuité, mais plutôt connexion vivante et services mutuels : « Il n'y a effectivement pour nous qu'une science possible, c'est celle qui passe par l'analyse et le discours, avant d'aboutir à une forme plus haute de connaissance, mais à une connaissance qui, sans la vie notionnelle de l'esprit, ne serait pas savante. Il n'en demeure pas moins exact que, sans cette unité secrète de la pensée concrète, la connaissance abstraite, analytique et discursive, ne trouverait ni son origine, ni

sa fin : faute d'un tel lien infragmentable la connaissance humaine ne serait qu'une mosaïque sans dessous et le monde avec notre destinée ne serait qu'une loque de pièces, qu'un habit d'Arlequin, alors qu'il nous faut une tunique sans coutures » II, p. 171.

Comment expliquer cette insuffisance de la raison pure, sinon par la nature profonde de la connaissance, par son origine et sa destination vitales? Voilà pourquoi il est nécessaire, selon M. Blondel, de compléter la logique des concepts par la dialectique vivante, ou, pour employer une expression qui lui est chère, par l'action. Sous sa plume, ce mot a un sens très large et très compréhensif. Il ne désigne pas une activité particulière, mais bien le dynamisme total de la vie, l'actualisation de toutes les puissances. « C'est la réalité immanente qui enveloppe l'origine et le terme dont notre pensée actuelle est l'effet et le moyen. Et pour désigner ce mélange de virtualités obscures, de tendances conscientes, d'anticipations implicites, le mot *action* semble bien choisi; car il comprend à la fois la puissance latente, la réalisation connue, le pressentiment de tout ce qui, en nous, produit, éclaire et aimante le mouvement de la vie » *Annales de philosophie chrétienne*, 1906, t. 54, p. 234.

Si tel est son domaine, on aurait tort de l'opposer à la pensée comme une impulsion aveugle ou un élan brutal. Action et connaissance sont solidaires l'une de l'autre : l'action enveloppe la connaissance au moins implicitement, la connaissance à son tour, réalise une condition essentielle du développement de l'être, puisqu'elle est la lumière qui éclaire et oriente l'action.

« L'*action*, dit M. Blondel, me paraissait être ce lien substantiel qui constitue l'unité concrète de chaque être en assurant sa communion avec tous. N'est-elle pas, en effet, le confluent en nous de la pensée et de la vie, de l'originalité individuelle et de l'ordre social et même total, de la science et de la foi? En introduisant ce qu'il y a de singulier, d'inédit, d'initiateur en chacun, elle n'en subit pas moins les influences du monde inférieur, du monde intérieur, du monde supérieur ; elle vient de l'universel, elle y retourne, mais en y introduisant du décisif; elle est le lieu géométrique où se rencontrent le naturel, l'humain, le divin » II p. 66.

*
* *

« Fragments épars, mélodies rompues, accords détachés d'une vaste symphonie qui, au total, reste inentendue » ; c'est par cet aveu que M. Archambault conclut son étude sur la philosophie de

M. Blondel. Voilà pourquoi, à notre tour, nous n'avons pas songé à dégager les articulations mêmes de la pensée, mais seulement à en développer certaines phases des plus importantes.

Si une synthèse est aujourd'hui prématurée, un jugement d'ensemble le serait davantage encore. Aussi bien, peut-on se demander dans quelle mesure les premiers ouvrages répondent aux intentions actuelles de leur auteur. En parlant de l'*Action* n'a-t-il pas avoué lui-même : « Si j'ai refusé et si je refuse de la rééditer telle quelle, c'est parce que, de plus en plus conscient de la gravité et de la complexité des problèmes soulevés, plus instruit des solutions traditionnelles, plus soucieux de ma responsabilité d'auteur et des répercussions lointaines des idées, je tiens à profiter des controverses, à élucider les formules équivoques et imparfaites, à laisser mûrir, jusqu'à l'extrême limite de mes forces, une doctrine qui ne doit se présenter prudemment et qui ne peut être jugée équitablement que dans une perspective d'ensemble » *La Nouvelle Journée* du 1er mars 1921, p. 235.

D'ores et déjà pourtant, il est permis de voir la direction dans laquelle s'opère le progrès des idées et des formules. De plus en plus, — M. Archambault le reconnaît, — M. Blondel tend à insister sur la valeur objective d'une science de l'action, et à dégager la solidarité qui unit les exigences de la pratique et l'affirmation absolue de l'être. On ne peut que s'en féliciter.

En outre, « un des buts de M. Blondel, ces dernières années, a été précisément de réhabiliter la connaissance discursive menacée de discrédit » I p. 210 [1]. C'est un souci très légitime. La science conceptuelle, en effet, quelles que soient ses lacunes, a un rôle à jouer, qui est de tout premier plan. Sans elle, la vie de l'esprit serait irrémédiablement compromise. La connaissance des êtres concrets elle-même, où puiserait-elle ses ressources les plus abondantes, sinon les meilleures? L'adhésion cordiale de tout l'être, les confirmations de la vie pratique contribuent, sans doute, largement à étoffer le concept, à lui donner un relief nouveau ; mais s'il ne jouissait pas dès l'abord d'une valeur absolue de représentation, on ne voit guère d'où pourrait lui venir cette acquisition merveilleuse. A minimiser sa portée objective, on aboutirait fatalement à déprécier la connaissance du singulier.

1. On pourrait encore relever dans les derniers ouvrages plus d'une expression trahissant une défiance excessive à l'égard du concept. On lit, par exemple, dans le *Procès de l'Intelligence* : « La raison discursive... vit de mimétisme ou de simili », « pâture semi-creuse des concepts », « débris industrialisés et momifiés », « symboles expressifs, mais factices et toujours perfectibles », etc...

Quoi qu'il en soit, il faut savoir gré à M. Blondel d'avoir si brillamment combattu tous ceux qui, avec des intentions très différentes, tendent à déraciner la pensée de ses origines et à rompre ses attaches avec la réalité concrète. En somme, où conduit la critique kantienne, sinon à réduire la connaissance au jeu stérile des catégories formelles, sans point d'appui dans les choses ? Le succès du panlogisme qui renaît périodiquement sous une forme ou sous une autre, en fait foi. Et n'y a-t-il pas plus d'un réaliste inconséquent, qui serait tenté de voir dans la connaissance discursive un idéal absolu ? Les uns et les autres méconnaissent la supériorité de l'intuition et les ressources incomparables de l'expérience des êtres singuliers. En multipliant les images, les mythes, les symboles, M. Blondel n'a pas peu contribué à en suggérer toute la richesse.

Plus que personne encore, nous l'avons vu, il a mis en lumière le caractère complexe de nos opérations intellectuelles : les éléments affectifs qui les enveloppent et les applications vitales auxquelles elles aboutissent. C'est faire fi de l'expérience que de prétendre isoler l'intelligence, comme si l'âme se composait de compartiments séparés à cloisons étanches. En combattant l'atomisme psychologique, en intégrant la connaissance dans le mouvement général de la vie, M. Blondel est venu opportunément rappeler à un rationalisme étroit l'unité foncière de la nature humaine.

Enfin, comment ne pas admirer la belle ordonnance et la rectitude parfaite d'une carrière tout entière orientée vers un grand idéal ? Travailler dans l'ombre, en renonçant de gaîté de cœur au succès immédiat et à la popularité facile, sacrifier ainsi des intérêts pourtant très légitimes[1], on devine ce que cela suppose de convictions, d'abnégation et de force d'âme. Pareille attitude fait trop d'honneur à l'humanité, pour qu'on ne soit pas heureux de la souligner.

A. Etcheverry.

Vals.

1. Il est difficile de ne pas s'indigner, quand on songe que 46 ans de services dans l'Université n'ont pas suffi à le mener jusqu'à la première classe de son emploi. II, p. 90. Et M. Blondel est une des voix les plus autorisées de la Société française de philosophie ! Il a réussi à attirer à lui plus de soixante élèves chaque année, de six qu'ils étaient au début !

II PSYCHOLOGIE

I. Marcel Foucault, professeur de philosophie à la Faculté des Lettres de Montpellier, *Cours de Psychologie*, t. II, Les sensations élémentaires. Un vol. in-8° de 264 p. Paris, Alcan, 1928.
II. Olivier Leroy, agrégé de l'Université, *La Lévitation, Contribution historique à l'étude du merveilleux*. Un vol. in-8° écu de 387 p. Paris, Valois, 1928.
III. Dr A. Marie, *La psychanalyse et les nouvelles méthodes d'investigation de l'inconscient* (*Bibliothèque de philosophie scientifique*). Un vol. in-12 de 272 p. Paris, Flammarion, 1928.
IV. J. Maxwel, *La Divination* (*Bibliothèque de philosophie scientifique*). Un vol. in-12 de 282 p. Paris, Flammarion, 1927.
V. J. Segond, professeur à la Faculté des Lettres de Lyon, *L'Esthétique du Sentiment* (*Bibliothèque de la Revue des Cours et Conférences*) Paris, Boivin, 1927.

I

Le second volume du *Cours* publié par le distingué professeur de Montpellier est appelé à rendre de précieux services à ceux qui chez nous s'intéressent à la psycho-physiologie. L'intérêt des questions étudiées paraîtra peut-être mince à bien des psychologues français peu soucieux d'ordinaire d'étudier en détail des problèmes qu'ils abandonnent trop volontiers aux physiologistes. Peu importe, d'ailleurs, la rubrique sous laquelle on classe tel ou tel enseignement : l'essentiel, quand on veut parler de la sensation, en sachant ce que l'on dit, est de ne point ignorer les données positives que contient ce petit manuel qui ne dépasse pas comme étendue un bon cours préparatoire à la licence.

M. Foucault qui a consacré sa vie à des recherches dans ce domaine est parfaitement qualifié pour en parler pertinemment. On sent que l'expérimentation personnelle n'a cessé de contrôler et

sur certains points de corriger les résultats considérés comme acquis dans l'enseignement courant.

Les sensations tactiles ont été étudiées avec un soin particulier; plus de la moitié du livre leur est consacrée.

Dès les premières pages, M. Foucault attire l'attention du lecteur sur la difficulté, il faut même dire l'impossibilité qu'il y a à observer directement une sensation élémentaire quelconque, c'est-à-dire la réaction psychique simple correspondant à l'excitation d'un organe des sens. L'analyse psychologique porte toujours, en fait, sur un ensemble complexe, constitué par des sensations, des souvenirs et des jugements, nommé « perception sensible » et qu'il serait sans doute préférable d'appeler « expérience intellectivo-sensible ». Il ne faut pas en effet s'imaginer que lorsque le sujet prend conscience de ce qu'il éprouve en appuyant la main sur une table, il y ait d'abord pure sensation élémentaire tactile, puis rappel de sensations analogues antérieures, association avec les souvenirs visuels, enfin jugement intellectuel dans lequel le sujet s'oppose à l'objet et se dit mentalement : je touche la table. Toute cette dissection psychologique est artificielle. La perception pleine comprend bien tout cela, mais fondu en un complexe vital et de telle manière que les éléments associés sont inséparables.

On devine ce que M. Foucault veut dire, encore que l'expression ne soit pas tout à fait exacte, lorsqu'il écrit : « La sensation élémentaire serait ce fait mental indéfini, que l'on serait tenté de désigner comme constituant une pensée sans rapport » (p. 77). Le terme « pensée » est pris ici dans le sens de phénomène psychique conscient. Il serait préférable de ne pas employer cette terminologie qui prête à confusion et de réserver le terme « pensée » pour désigner un phénomène d'ordre supra-sensible et strictement intellectuel. Dans ce sens l'animal qui a bien une conscience sensible n'a pas de pensée.

Je n'accepterais pas non plus sans réserve le passage suivant destiné à compléter la définition de la sensation élémentaire : « Cette formule de pensée sans rapports ne doit pas être prise dans un sens rigoureusement littéral. D'abord, même si la sensation la plus simple est bien ce qu'elle nous paraît être ici, la représentation de quelque chose qui n'a ni qualité, ni quantité, ni forme, ni position dans l'espace, ni durée, ni position dans le temps, encore faut-il cependant reconnaître, que c'est la représentation d'une chose, c'est-à-dire que, à défaut des rapports que nous trouvons dans la perception et la pensée rationnelle, la sen-

sation contient le rapport du sujet à l'objet, sans lequel aucune connaissance ne saurait exister ».

Eh bien non ! La sensation élémentaire *comme telle*, ne contient pas ce rapport de sujet à un objet, à une « chose » distincte du sujet sentant. Sans doute toute sensation contient intentionnellement quelque chose : du vert, du rouge, du salé, du douloureux, du chaud. Mais prise à l'état pur, non exploitée intellectuellement par la conscience réflexe, elle ne dit pas du tout l'opposition de ce donné immédiat à un sujet ; à plus forte raison ne dit-elle pas que ce vert, ce rouge, ce salé, etc. sont des objets physiques réels, des « choses » n'appartenant pas au sujet ; elle dirait le contraire de ce qui est.

M. Foucault ne discute même pas, tant la chose est évidente, le caractère exclusivement psychique, donc subjectif, des couleurs formelles. Il a parfaitement raison d'attirer l'attention du lecteur sur le caractère psychologiquement simple de la sensation de blanc qui peut correspondre à diverses combinaisons de radiations physiques. Le réel physique est une chose, et le réel psychologique une autre. La sensation de noir qui ne correspond à aucune radiation physique, est psychiquement aussi réelle et aussi simple que celle de rouge ou de blanc.

Je ne suivrai pas M. Foucault dans son interprétation de la sensation de gris. « C'est, écrit-il (p. 238), une sensation complexe, formée par l'association de coexistence d'une sensation de blanc et d'une sensation de noir et l'observation subjective y distingue aisément ces deux sensations composantes. C'est le résultat de cette composition de notre sensation de gris que nous exprimons lorsque nous disons d'un gris qu'il est clair (nous entendons par là que nous avons la sensation d'un blanc vif ou fort, ou relativement intense et en même temps la sensation d'un noir moins intense) » (p. 238). Il me semble que M. Foucault s'est laissé ici induire en erreur. Le gris s'obtient, en fait, par un mélange de pigments, l'un noir, l'autre blanc, et il est d'autant plus clair qu'il contient plus de blanc et moins de noir. Mais au point de vue *qualité*, la sensation est une et aussi incomplexe, qu'il s'agisse de blanc, de noir, de gris ou d'une teinte quelconque. Ce que M. Foucault ajoute contre Fechner peut être admis : les intensités ne s'ajoutent pas les unes aux autres ; on aurait tort d'en conclure que des dissemblances d'intensité, ne peuvent pas être considérées comme égales ou équivalentes. On peut concevoir, par exemple, un gris qui diffère autant du blanc qu'il diffère du noir. Il ne saurait y avoir des qualités résultant de l'addition des autres, mais il y a des

ressemblances entre qualités, et ces ressemblances peuvent avoir des degrés, être par là susceptibles d'être mesurées. M. Foucault reprendra cette question dans un prochain volume où il étudiera la perception, et il sera intéressant de voir dans quel sens il la résoudra. J'ai déjà expliqué dans les *Archives* pourquoi j'estimais que les critiques de MM. Tannery et Bergson ne me semblaient pas ruiner toute la psychophysique (*Archives de Philosophie*, 1925, Vol. III, cahier I). Je me permets d'y renvoyer le lecteur.

Le sens du goût et celui de l'odorat n'ont été traités que pour mémoire. Après l'excellente étude psychophysiologique de M. Larguier des Bancels que M. Foucault a négligé de citer, les quelques pages consacrées à ce sujet paraîtront un peu trop superficielles. Bien brèves aussi, trop brèves, les dix pages sur l'audition. La perception auditive et toute la question des bases psychologiques de la musique, sujet immense et fort intéressant, donneront l'occasion à M. Foucault de compléter les notions relatives à cette catégorie de sensations. Si le toucher et la vue sont les sens de l'espace, l'ouïe pourrait être appelée le sens de la durée temporelle ; c'est aussi le plus émouvant de tous nos sens et, avec la vue, le sens esthétique par excellence. Que de choses prometteuses d'intérêt et riches aussi faut-il le dire, d'insolubles problèmes !

II

M. Leroy s'est proposé principalement un problème historique : le phénomène appelé lévitation, c'est-à-dire, l'élévation du corps humain au-dessus du sol, contrairement à ce qu'exigent les lois de la pesanteur, a-t-il été quelquefois réalisé ? Amené à répondre affirmativement, il a examiné les diverses hypothèses qui se présentent à l'esprit pour rendre compte de ce fait extraordinaire.

Son enquête a été menée d'une manière très satisfaisante. Il n'est pas de ces esprits, à la Renan, qui, n'admettant pas la possibilité de certains faits, ne se donnent même pas la peine d'étudier sérieusement les témoignages historiques qui en font foi. Soucieux avant tout d'objectivité et parfaitement indifférent au résultat de sa recherche, M. Leroy a suivi la seule bonne méthode. Il a recueilli tous les témoignages, les bons et les suspects. Il a fait ensuite un tri loyal et sévère. Sa conviction établie, il en expose les motifs. En procédant ainsi, il a apporté une contribution de première valeur à l'étude du merveilleux et on doit lui en savoir très grand

gré. Quelques grains de blé ne valent-ils pas mieux que beaucoup de balle et de paille ?

Or, il y en avait pas mal de balle et de paille, je veux dire de légendes et de pieuses historiettes dans les récits des hagiographes. Avoir été vu élevé au moins de quelques palmes au-dessus du sol semblait un accessoire obligé d'une vie de Saint suivant la formule. Lorsqu'il y avait un fondement historique à un récit de lévitation authentique, l'amplification enjolivait.

M. Leroy élimine donc comme mensongers, ou du moins comme suspects, tous les témoignages imprécis, et il ne retient que les relations bien circonstanciées, s'appuyant sur les affirmations des témoins oculaires. Les témoignages tardifs ne sont pas pris en considération. Pour saint Dominique, par exemple, les dépositions recueillies douze ans après la mort de ce saint ne signalent aucune lévitation ; ce phénomène ne se trouve affirmé que cinquante ans plus tard, par Thierry d'Appoldia. Il en va de même pour les lévitations de saint François d'Assise, et de saint François-Xavier. Ainsi que l'avait fait observer le P. Thurston, « de la soixantaine de témoins qui déposèrent aux enquêtes préliminaires à Goa, à Cochin, Baccaim, Malacca, en 1556, c'est-à-dire quatre ans après la mort du saint, aucun ne mentionne de lévitation. Ce n'est que soixante ans plus tard, qu'au cours de nouvelles enquêtes, on recueille des déclarations relatives à cet ordre de faits ». Mensonges formels? Non, suivant toute vraisemblance, mais insensibles déformations de la vérité. Dans certains cas plus favorables, on arrive à suivre les diverses étapes de l'amplification déformatrice donnant naissance à une tradition erronée.

M. Leroy élimine aussi, pour plus de sécurité, les phénomènes qu'il nomme approximatifs, comme station dans des positions où l'équilibre ne saurait pourtant que difficilement être maintenu, grimpade aux arbres avec une célérité inouïe, bonds vertigineux, etc.

En dehors du merveilleux chrétien, pas de faits de lévitation à retenir : « Les faits magico-religieux des sectes orientales, lointains et fabuleux, échappent, écrit M. Leroy, à toute prise critique. Les exploits des sorciers sauvages ou autres appartiennent eux aussi à un incontrôlable folk-lore. Les évolutions des possédés s'assagissent trop en se rapprochant de nous pour ne pas faire soupçonner de l'exubérance dans les récits anciens. Seules les lévitations des médiums sont l'objet de rapports parfois assez circonstanciés pour solliciter notre attention. La bonne foi de certains expérimentateurs, leur désir d'observation rigoureuse, ne peuvent pourtant

pas nous faire oublier les conditions matérielles défectueuses où ils opèrent : l'obscurité qu'on leur impose causera toujours à certains esprits positifs une répugnance invincible » (p. 197).

Ces prudentes réserves faites, M. Leroy passe à l'examen des traditions d'origine chrétienne, et comme saint Joseph de Cupertino tient sans contestation possible le record de ces vols aériens, son cas est étudié avec un soin particulier. Pendant certaines de ses extases, le saint ne s'élevait pas seulement de quelques centimètres au-dessus du sol, mais volait au-dessus des têtes dans une église remplie de monde et allait se poser sur l'autel pour revenir ensuite en volant au milieu de la nef. Les actes du procès ont enregistré quinze lévitations en présence d'images de la Vierge et la hauteur à laquelle il s'éleva dans un de ces cas atteignit plus de dix mètres. Quelquefois il entraînait avec lui un des assistants, et le maintenait en l'air. Les endroits, les dates, les récits des témoins oculaires, tout est parfaitement précisé et, parmi ces témoins, il y avait des personnes de sens rassis, parfaitement capables de constater le fait. L'organisation d'une supercherie et d'un truquage de la part du saint est inadmissible.

« Même après attention expectante, note avec raison M. Leroy, ni *toute* foule, ni *toute la* foule ne se laisse halluciner. L'attente, dit Renan, crée d'ordinaire son objet (*Les Apôtres*, ch. 1 p. 22). Aucun lecteur de bon sens ne refusera de remplacer ici d'*ordinaire* par *quelquefois* » (p. 208).

Par ailleurs, « en ce qui concerne la lévitation, la nature du fait n'est pas si subtile qu'il faille pour en juger sainement la moindre préparation scientifique ou une exceptionnelle maîtrise de ses facultés. Pour savoir si certaines guérisons vont à l'encontre des lois naturelles un minimum d'information étiologique est indispensable ; pour rapporter avec fidélité un déroulement de faits complexes, il faut un développement de la mémoire visuelle, un esprit de méthode, un instinct de sélection, qui ne se trouvent pas communément. Pour connaître qu'un corps humain s'enlève au-dessus du sol et s'y maintient, il faut et il suffit que le témoin jouisse du sens commun et d'une acuité visuelle suffisante » (p. 209).

C'est l'évidence même et, pour le contester, il faudrait manquer ou de bon sens ou de bonne foi. Il conviendrait de citer ici la fine et juste remarque de Thomas Browne, placée par M. Leroy en exergue de son livre : *And as credulity is the cause of error, so incredulity of tentimes of not enjoying truth* (Pseudodoxis Epidemica, L. 1, ch. v).

Certains psychiâtres se sont risqués à interpréter les faits de

lévitation chez les mystiques par les illusions de vol assez fréquentes chez les psychopathes qui prétendent se sentir élevés dans les airs. Cette explication revient à nier la réalité du fait et M. Leroy estime avec raison qu'elle ne mérite pas la discussion. Quant à supposer l'illusion chez les témoins oculaires, « penser que des bonds, si vertigineux qu'ils soient, aient pu faire croire à des lévitations, c'est admettre un miracle bien plus étonnant que ces lévitations mêmes, en supposant que, pendant tout ce temps, l'entourage de Joseph de Cupertino s'est exclusivement recruté parmi les aliénés » (p. 312).

A l'examen de ce cas très remarquable de lévitations historiquement établies, fait suite l'étude de quelques autres moins extraordinaires par la durée et la fréquence des phénomènes, mais d'un caractère identique. Il est certain que sainte Thérèse, saint Alphonse de Ligori, le P. François Suarez, sainte Catherine de Sienne et quelques autres saints personnages ont été, devant témoins, élevés au-dessus du sol et sont demeurés ainsi un temps plus ou moins long. Il ne faudrait pas s'imaginer que les faits de lévitations attribués à des saints ou à des saintes soient très fréquents, ainsi que l'affirment plusieurs mysticologues fort distingués, tels que le P. Maréchaux, Mgr Farges, Ribet etc. MM. Garçon et Vinchon vont jusqu'à dire : « Toute la vie des saints est pleine de ce miracle fréquent » (*Le Diable*, p. 91). Rien de plus inexact. Il n'y aurait d'après la statistique faite par M. Leroy qu'à peine un saint sur deux cents qui serait censé avoir été « lévité ». Soixante sur les 14.000 dont il est question dans les dix premiers mois des *Acta Sanctorum*.

Le fait de quelques cas de lévitation historiquement prouvés, même si ces cas sont relativement fort peu nombreux, oblige à en chercher une explication. Celle-ci ne peut être que naturelle ou surnaturelle.

C'est une force de la nature, déjà connue ou encore ignorée, ou bien un agent extranaturel.

Les essais d'interprétation par l'action des forces naturelles connues ne résistent pas à l'analyse. M. Leroy cite à ce sujet un texte bien amusant du Dr Fugairon :

« Ne serait-il pas possible qu'un sujet perélectrogène (! bien doué, debout sur la pointe des pieds sur un plancher ou un carrelage mauvais conducteur et produisant un écoulement très intense de fluide électrique par ses orteils, s'élevât au-dessus du sol ? L'effet ne pourrait-il pas aussi avoir lieu si le sujet, en extase, laissait

échapper son fluide à la fois par ses orteils et ses genoux repliés? » De Rochas cite cette interprétation et l'adopte en faisant remarquer que certaines expériences du siècle dernier semblent établir que l'électricité diminue le poids des corps » (p. 318).

La physique ne connaît, que je sache, aucune expérience de ce genre.

Restent les causes naturelles inconnues, refuge de ceux qui veulent à tout prix éliminer la possibilité d'une intervention d'agents extranaturels.

Voici comment M. Leroy apprécie, avec raison, cette manière de résoudre la question : « Si l'on écarte le verbiage pseudo scientifique où se complaisent ceux qui recourent aux forces occultes, on s'aperçoit que ces forces ne sont chez eux qu'un *deus ex machina* aussi capricieux que puissant dont l'action n'a rien à voir avec les forces que manie la science expérimentale. Elles sont si subtiles, si variées, si fantasques dans leurs effets, elles paraissent soumises à des conditions si immatérielles que c'est par abus de langage qu'on peut les nommer forces de la nature » (p. 324). Qu'est-ce donc qu'une force physique qui tient compte de l'état d'âme des sujets sur lesquels elle agit? En quoi la vertu, l'état de prière ou de contemplation peut-il influer directement sur l'insoumission d'un corps aux lois de la pesanteur?

Goerres qui avait cherché une voie intermédiaire entre le naturalisme et le supranaturalisme intégral pour expliquer la lévitation n'a abouti qu'à une théorie passablement ridicule. « Dire, comme il le fait, qu'un homme s'élève en l'air parce que l'élément de l'air prend chez lui le dessus sur les autres ou que l'oiseau se développe en lui... l'emporte sur la brute, et, se dégageant de son enveloppe s'envole joyeusement vers la lumière supérieure qui l'attire, c'est prendre des métaphores pour des explications ».

M. Leroy justement peu satisfait de ces tentatives malheureuses se rallie en fin de compte à la thèse traditionnelle chez les catholiques d'après laquelle la lévitation est un phénomène préternaturel, non seulement par les circonstances dans lesquelles il se produit, mais dans ses causes immédiates. Le regretté P. Léonce de Grandmaison semble avoir fait une concession un peu risquée aux interprétations naturalistes de la lévitation lorsqu'il l'a classée au nombre des phénomènes de l'extase qui ne sont « ni un honneur ni une puissance, mais simplement un tribut payé par les mystiques à la fragilité humaine » (*La religion personnelle,* Études, février-mai 1913).

Que les défaillances, les syncopes, les sommeils de l'extase puissent être le fait de la fragilité humaine, je le veux bien, mais la lévitation est tout de même autre chose. Si l'on admet qu'elle peut être causée par les forces inconnues de la nature, je me demande quel miracle pourra résister à ce genre d'interprétation? Renan était plus logique lorsque, niant la possibilité du miracle, il contestait la réalité du fait. L'histoire critique lui donne tort. Reste à avouer qu'il y a miracle. Pour qui admet l'existence d'un Dieu auteur et maître absolu de la nature et celle de substances spirituelles pouvant agir sur le monde des corps, où est donc l'impossibilité? La phobie du miracle chez certains hommes de science s'explique parfaitement, mais elle n'en est pas moins irrationnelle.

Il faut savoir gré à M. Leroy d'avoir eu la franchise de ne pas biaiser avec la difficulté et de l'avoir résolue carrément comme elle doit l'être.

III

Lorsqu'un spécialiste de la valeur du D[r] Marie prend la peine d'écrire avec soin un ouvrage de vulgarisation sur une question aussi complexe que celle de la psychanalyse, il rend à un cercle étendu de lecteurs un très appréciable service. Nous avons, grâce à lui, en moins de 300 pages, un exposé aussi clair et objectif que possible des théories que Freud a dispersées dans une bonne cinquantaine de travaux parfois fort étendus.

Traitant incidemment de l'utilisation de cette doctrine dans la direction des psychopathes, je faisais mien un jugement de Pierre Janet, et j'écrivais : « ce qu'elle contient de vrai n'est pas neuf et ce qu'elle présente de neuf n'est pas vrai ». Ce n'est pas la lecture du livre de M. Marie qui me donnera envie de changer d'opinion. Mais là où j'exagérais, c'est dans l'appréciation du succès de ces théories en France. « Presque personne chez nous, disais-je, ne l'a prise vraiment au sérieux. » J'entendais parler du monde médical compétent et non des psychologues de salon et de théâtre. Je me trompais. A côté d'un ensemble important de cliniciens qui se refusent à marcher sur les traces de Freud, il y a toute une jeune école qui compte des psychiâtres de valeur, et s'affiche comme freudienne.

De quel côté se range le D[r] Marie? Il me semble que, tout en faisant aux théories et aux méthodes de Freud quelques concessions de détail, il apporte l'autorité de son nom à l'école classique et il ne me paraît pas, dans le fond, différer beaucoup de Pierre Janet, de

Claude, qui ont, dès le début, signalé les lacunes, les erreurs, et les dangers du freudisme.

Freud, il est vrai, a cherché à corriger ce que son pansexualisme initial avait d'absolument insensé. Ses défenseurs en France affectent même de négliger ce qui, dans cet appel à l'instinct génésique, est trop évidemment exagéré. Mais ils déforment alors le véritable freudisme. S'ils se contentent de provoquer l'anamnèse chez les malades et d'étudier les réactions spontanées des tendances latentes dans le subconscient, que font-ils donc que l'on ne fit avant eux avec moins de mots rares et de prétention à la nouveauté?

Il y a lieu de se préoccuper non seulement des erreurs doctrinales du freudisme, mais aussi de ses dangers pour l'hygiène mentale et morale. Il constitue, note le Dr Marie, une métaphysique de l'érotisme. Il s'en faut de peu que la fameuse *libido*, dont l'expression la plus adéquate est l'amour sexuel, soit égalée à la tendance vitale par excellence et à l'être lui-même.

Certaines « confessions médicales » aiguillant les recherches du sujet psychopathe vers les régions de ses préoccupations génitales, ne risquent-elles pas de créer certaines tendances dangereuses en se proposant de les prévenir? Sans doute une éducation sexuelle prudente, mais courageuse, faite non par un enseignement public, mais par une formation individuelle parentale ou médicale, serait une très bonne chose. Peu à peu on y tend.

Il ne faudrait pas cependant que cette préoccupation devînt obsédante chez les éducateurs. Jeunes garçons et petites filles ont vite compris une matière sur laquelle leur curiosité est d'ordinaire, aujourd'hui surtout, assez vite en éveil.

Ici ou là, les conclusions du Dr Marie appelleraient, du point de vue moral, certains amendements. On ne saurait admettre, par exemple, que chez les adolescents, la masturbation représente simplement « une dérivation du courant sexuel, un acte de compensation pour l'individu vigoureux privé de femme, soit par timidité, soit par scrupule religieux ou autre » (p. 230).

Ces écarts de doctrine sont rares d'ailleurs dans ce livre qui se place principalement sur le domaine de la science positive. Sa lecture, qui se fait sans peine, aura peut-être l'avantage de faire moins estimer le freudisme en le faisant mieux connaître.

IV

Le livre de J. Maxwel, comme d'ailleurs plusieurs autres publications du même auteur, produit une impression quelque peu

déconcertante. On y trouve une masse de faits, un certain souci d'objectivité et, avec cela, un manque de critique assez fâcheux. Les hypothèses auxquelles s'arrête ce médecin-philosophe sont des plus risquées pour ne pas dire autre chose. C'est fort bien d'être docile aux faits et de les enregistrer fidèlement; mais pourquoi accepter les vues des métapsychistes sur le périsprit, sur la distinction de la personnalité humaine individuelle et passagère d'avec je ne sais quel « individu humain » permanent reliant entre elles toutes les personnalités temporaires ?

La description des procédés de divination au cours des âges n'est en somme que le triste récit de la naïveté ou de la malhonnêteté humaine. Les devins qui croient à l'efficacité de leurs recettes sont des imbéciles et ceux qui n'y croient pas et abusent de la sottise des autres sont des coquins. Il est infiniment regrettable que M. Maxwel n'ait pas résumé dans ce bref aphorisme le résultat de ses recherches.

Sa raison en est malheureusement qu'il est loin d'être convaincu de l'inanité de certains procédés de divination. L'astrologie, par exemple, ne lui paraît pas évidemment absurde.

On sait en quoi elle consiste : Elle suppose, entre autres choses, que les conditions astronomiques sous lesquelles quelqu'un est né ont une influence réelle sur son caractère physique et moral aussi bien que sur sa destinée. On naît sous une bonne ou sous une mauvaise étoile.

Voici, d'après un astrologue français moderne, M. Abel Haatan, les « correspondances » de Saturne :

« Homme physique : corps sec et froid, stature médiocre, difforme, farouche, yeux noirs, teint noirâtre, poils noirs et durs, pieds courbés. Cette planète rend mélancolique et bilieux ; elle préside aux tremblements de terre, aux calamités ; elle régit les os, les dents, les cartilages, l'oreille droite, la rate, la vessie ; préside à l'ouïe droite, à la mémoire, gouverne les maladies infectieuses ; la gale, le cancer, la toux, le mal de dents, la surdité, la hernie, la léthargie, l'apoplexie, etc, etc. » (p. 118).

C'est de ce fatras que les astrologues prétendent tirer leurs interprétations par un jeu savant de « combinaisons » qui leur permet de tirer les horoscopes. Pour les grands personnages, les spécialistes de ce petit jeu sont nombreux à pronostiquer. Il y a quelquefois, comme pour les prédictions assez vagues de Mme de Thèbes, une vague correspondance entre les faits et les prophéties. Alors les adeptes hochent la tête : « Vous voyez bien, font-ils observer aux incrédules, que les faits annoncés se sont réalisés...

à peu près exactement ». Tout dépend de la marge donnée à l'*à peu près*. Et on laisse tomber les innombrables horoscopes faits avec le même sérieux et qui se sont trouvés en contradiction flagrante avec la réalité.

Il est fâcheux que M. Maxwel ait mêlé à la divination la question de la baguette des sourciers qui, malgré son nom, n'a rien de divinatoire. C'est un procédé tout à fait normal de manifester par certaines réactions physiologiques la présence de diverses substances, en particulier le voisinage de l'eau.

On rentre au contraire en plein dans le domaine du métapsychique avec l'étude de la lucidité ou clairvoyance et de la psychométrie.

Cette dernière consisterait dans l'aptitude qu'auraient les voyants à connaître divers détails sur l'histoire, les maladies, les pensées d'un individu, rien qu'en palpant un objet lui ayant appartenu. Des gens dignes de foi vous affirment que telle personne de leur connaissance leur a fait, dans ce sens, d'étonnantes révélations. Si nous ne sommes pas là en plein dans le domaine de l'illusion, je croirais, pour mon compte, que le monde des esprits a dû intervenir. Comment voulez-vous qu'un objet quelconque ayant apparteuu à Mlle X révèle à un voyant qu'elle a eu des peines de cœur ou une maladie de foie?

Et que faites vous dira-t-on des *faits* de télépathie? Ne croyez-vous pas qu'une action quelconque a son retentissement dans tout l'univers? J'admets sans doute qu'un phénomène psychique peut avoir des concomitants physiques susceptibles d'agir physiquement peut-être sur d'autres cerveaux, mais que cette action puisse être inductrice d'images mentales, je ne le crois pas. Elle pourrait l'être si elle était un signe, un élément de langage, mais elle ne l'est pas, car il est de l'essence de tout langage que la relation entre le signe et la chose signifiée soit intellectuellement comprise; or ici tout se passe en dehors du domaine de la conscience et de l'intellection.

Voilà pourquoi je resterai assez sceptique devant toute interprétation naturelle des prétendus faits de cryptesthésie.

Le livre de M. Maxwel aura eu du moins l'avantage de poser beaucoup de questions et de fournir à la sagacité de ses lecteurs plus d'un problème intéressant. C'est bien déjà quelque chose!

V

M. Segond nous donne un ouvrage écrit *con amore* et ainsi qu'il arrive alors d'ordinaire un ouvrage attachant et réussi. Il provient de

la refonte d'un cours mais, quoi qu'en dise modestement l'auteur, aucune négligence de style n'y trahit cette origine. Quant à la pensée exprimée, on sent vite qu'elle est le fruit de longues et assidues réflexions sur les problèmes de l'esthétique.

Il s'est proposé d'étudier la fonction du sentiment dans la genèse de la beauté. Dès les premières pages, on voit qu'il en a contre les esthéticiens qui, faisant fi de l'expérience sensible personnelle, ne prétendent consulter dans l'appréciation de l'œuvre d'art que la froide raison... Tout naturellement son sujet l'amène à prendre position dans la polémique sur la « poésie pure » qui naguère mit en si vif émoi le monde des lettres.

« S'il est un caractère de cette œuvre (l'œuvre d'art), écrit-il, qui m'apparaisse comme primordial, c'est bien cette *correspondance* que Baudelaire a magnifiée. Non pas seulement, en vertu d'une synesthésie incontestable, entre les divers sens, mais aussi entre le monde de la chair, tout vivace et immédiat, et celui de l'intelligence, non point détaché abstraitement sous prétexte d'épuration mais incarné. Entre le monde intérieur qu'on appelle l'âme, et le monde extérieur qu'on nomme les choses... Entre l'impression que l'on éprouve et l'expression qui le « représente ». Non pas identité de l'un de ces termes avec l'autre ce qui serait pure théorie abstraite mais *équivalence* de sentiment et de signification. Dès lors le problème posé par le défenseur de la poésie pure se résolvait pour moi sans nul parti pris métaphysique. Entre la poésie pure et la prière il y a non point identité d'affirmation, mais équivalence de disposition. La poésie est un jeu avec l'univers du sentiment. Ce jeu comporte une mystique, s'il exige une création sentimentale, une invention de cet univers et de l'âme même qu'il développe. Cette expansion universelle du moi qui se cherche infiniment est analogue à cet abandon mystique de l'âme religieuse qui cherche son principe infini. Mais la mystique de la prière n'est pas un simple jeu au monde clos du sentiment, si elle peut se traduire par un tel jeu sentimental dans l'œuvre d'un croyant qui serait poète, un Claudel ou un François d'Assise » (p. XIV).

J'ai cité ce passage qui me paraît capital pour bien saisir la pensée un peu subtile de M. Segond. Il faudrait de plus longs développements et une étude de son ouvrage sur l'imagination, pour comprendre parfaitement telles autres formules qui, prises isolément laisseraient subsister dans l'esprit, au moins une certaine obscurité. Celle-ci par exemple : « Si une exacte notion des correspondances, nous vient précisément d'un commerce vraiment sincère avec les artistes, il est vraisemblable que l'attitude esthétique, qui est de

jeu, nous indique mieux que toute autre, en quoi consiste l'organisation des images par laquelle, sous des formes multiples l'univers se constitue. Ainsi, rationnelle sans doute, mais fondant sa réalité dans cette puissance immanente de production d'où procèdent le sens et la valeur, cette œuvre d'art que nous appelons l'être des choses aurait son principe dans l'énergie du sentiment et sa manifestation immédiate et accomplie dans l'œuvre de beauté » (p. XVIII).

Si l'on pressait d'une manière trop brutale des textes de ce genre, on en ferait sortir je ne sais quel subjectivisme idéaliste qui n'est certainement pas en accord avec la métaphysique générale de M. Segond. Il faut donc l'interpréter autrement et supposer que lorsqu'il parle de *l'être des choses*, il ne veut pas signifier leur réalité ontologique, mais ce qu'elles sont pour nous et en nous.

Je serais infini et dépasserais les limites assignées à une simple analyse si je voulais signaler les nombreux chapitres où la pensée de M. Segond, s'élevant à des considérations d'une portée très générale, s'essaie à distinguer ce qui caractérise la stylisation, la musicalité intérieure, la poésie, le goût, la sublimation et le lyrisme intérieur... Si j'étais chargé d'un cours d'esthétique, j'aimerais à y puiser largement et j'imagine que plus d'un professeur de littérature y trouverait pour ses analyses d'utiles suggestions. On explique d'ordinaire si mal, d'une manière si sèche, si peu vivante les raisons psychologiques profondes qui commandent et justifient nos admirations. Toute la formation du goût pourtant est là. Elle ne peut se faire qu'au contact des belles œuvres... Quelle tristesse de penser que nos stupides programmes, bourrant la tête (on a envie d'écrire le crâne) des jeunes générations de connaissances scientifiques trop précocement emmagasinées, tendent à rendre rarissimes les élèves qui pourraient simplement suivre un cours comme celui de M. Segond. Quand l'honnête homme aura-t-il le loisir de se former?... Ils seront nombreux hélas! ceux qui n'auront à leur disposition, suivant un mot dur mais juste de M. Segond que « la mystique de la platitude » (p. 79).

Il faut ranger dans cette catégorie ceux qui exigent que toute la réalité, celle de l'âme comme celle des choses extérieures, celle de toutes choses, « doit se dissoudre en idées claires »... La jolie parabole claudélienne sur le ménage singulier que font *Animus* et *Anima* venait tout à fait à la thèse de M. Segond. Il a bien fait de l'insérer dans son texte. Elle dit mieux qu'une sèche démonstration, que le cœur (traduisons le sentiment et spécialement le sentiment esthétique) a des raisons que la raison ne comprend pas. Elles existent tout

de même et c'est à les découvrir que servent des ouvrages aussi finement pensés que celui dont je n'ai réussi à donner qu'un trop rapide aperçu. Tous les théoriciens de l'art voudront méditer ces réflexions d'un artiste philosophe.

R. de Sinéty.

Vals.

III. MORALE ET SOCIOLOGIE

DEUX ÉCRITS POSTHUMES DE DURKHEIM

Le premier cours professé par Émile Durkheim, à la Sorbonne en 1902-1903, était édité en 1925, sous le titre de *L'Éducation morale*. Trois ans plus tard, en 1928, dans la même collection des travaux de l'*Année Sociologique,* M. Marcel Mauss faisait paraître une série de leçons données par le même Durkheim à la Faculté des Lettres de Bordeaux en 1895-1896 : *Le Socialisme*[1].

L'introduction de ce second volume nous annonce la publication prochaine d'un autre cours inédit, *La Morale civique et professionnelle*. Et l'*Année Sociologique*, en 1923, préparait la publication de « l'œuvre la plus considérable de Durkheim en matière de pédagogie »[2], son cours professé plusieurs années de suite à l'École Normale Supérieure, *L'Histoire de l'Enseignement secondaire en France*.

Les deux ouvrages que nous allons analyser ici ont une grande importance au point de vue du système sociologique. Le premier envisage la question de la morale laïque ; le second nous fait étudier dans la pensée de Saint-Simon, les points de départ de la philosophie sociologique.

I. « L'Éducation morale ».

L'idée directrice de l'*Éducation morale* est exposée par l'auteur dans sa première leçon[3]. Le problème de l'éducation subit une crise très grave, qu'a rendue manifeste, et non pas créée, nous dit-on, la révolution pédagogique entreprise dans notre pays, à savoir

1. Émile DURKHEIM, *L'Éducation morale*. Travaux de l'*Année Sociologique* publiés sous la direction de M. Marcel Mauss. Alcan 1925. — *Le Socialisme, sa définition, ses débuts, la doctrine Saint-Simonienne*. Ibidem, 1928.

2. *L'Année Socio ogique*. Nouvelle série, t. I, 1923-24, fascicule 1.

3. Nous indiquons dans nos références, la leçon du cours et la page du livre. (Cf. Avertissement de l'éditeur, p. III).

« une éducation morale qui fût purement laïque ». Nous savons que « par là il faut entendre une éducation qui s'interdise tout emprunt aux principes sur lesquels reposent les religions révélées, qui s'appuie exclusivement sur des idées, des sentiments et des pratiques justiciables de la seule raison, en un mot une éducation purement rationaliste »[1].

Le but est donc très net : il s'agit de dégager la morale des notions métaphysiques et religieuses sur lesquelles elle repose, et de « découvrir les substituts rationnels de ces notions religieuses qui, pendant si longtemps, ont servi de véhicule aux idées morales les plus essentielles »[2]. C'est l'objet de la première partie du cours. La seconde partie est consacrée à la pédagogie proprement dite : comment trouvera-t-on chez l'enfant de quoi développer les éléments rationnels constitutifs de la moralité ?

Nous allons d'abord suivre l'auteur dans la recherche de ces éléments. Le travail peut être déconcertant pour qui n'a pas pénétré toute la pensée qui le dirige. Il faut se rappeler d'abord que, pour le sociologue, il n'y a pas *une morale,* mais *une science* de ce phénomène social très particulier que sont les mœurs d'une société[3]. Il convient également d'avoir présentes à l'esprit quelques-unes des règles de la méthode sociologique concernant l'observation et l'interprétation des faits sociaux[4].

L'observation positive du phénomène moral, la seule qui compte, nous montre en celui-ci « une certaine aptitude à répéter les mêmes actes dans les mêmes circonstances ; et par conséquent [la moralité] implique un certain pouvoir de contracter des habitudes, un certain besoin de régularité »[5]. De plus « la règle morale est tout entière commandement et n'est pas autre chose »[6]. Voilà ce que nous donne un premier examen superficiel du fait moral : régularité et autorité. Ces deux caractères constitueraient le premier élément rationnel de la moralité : la discipline.

Puisque nous devons juger les idées de Durkheim en matière de morale et d'éducation, reconnaissons tout de suite à sa méthode d'expérimentation, une réelle valeur : elle peut, dirons-nous, si elle sait rester dans les limites que le simple bon sens lui assigne, nous donner, dans ses manifestations extérieures une connaissance très exacte d'un phénomène social quel qu'il soit. Mais nous ne saurions

1. Première leçon, p. 3.
2. Première leçon, p. 10.
3. Cf. LÉVY-BRUHL, *La Morale et la Science des Mœurs*, Alcan 1902.
4. Cf DURKHEIM, *Les Règles de la Méthode sociologique*, Alcan 1895.
5.. Deuxième leçon, p. 31.
6 Deuxième leçon, p. 35.

lui reconnaître la moindre autorité, lorsque, refusant d'admettre qu'il y ait un ordre de choses où son incompétence est absolue, elle décrète qu'il n'y a de réalité que celle qui tombe sous ses lois, et que tout le reste, métaphysique ou religion, n'est que mensonge ou hallucination. Cette injustifiable prétention lui enlève toute sa force et en fait une arme très dangereuse.

Ne sommes-nous pas en effet, dès maintenant, obligés de rectifier des conséquences exagérées que l'auteur tire de sa première investigation? La discipline, dit-il, est bonne, abstraction faite des actes qu'elle impose et indépendamment de tout autre fondement qui la nécessite. Il faut lui reconnaître le caractère d'un absolu en soi. Et il justifie ce principe par l'expérience : c'est un fait, dit-il, que la société et l'individu sont incapables de vivre s'il n'y a pas de discipline. La société, car elle ne peut se maintenir si les lois qui la régissent, à l'égal de tout organisme vivant, sont violées. L'individu, pour qui la discipline est régulatrice de l'activité morale. Cette explication même que l'auteur nous donne[1] aurait dû lui faire voir que la discipline n'est pas un absolu, mais bien plutôt une nécessité dont la raison d'être est précisément cette nature humaine imparfaite, contingente, qui a besoin d'être réglée.

C'est de là que, nous catholiques, nous remontons à la raison d'être métaphysique de cette nature : Dieu. Mais Durkheim a rejeté dès le point de départ la possibilité même de ce recours à un domaine qui échappe à l'expérience scientifique. De plus, il n'y a pas pour Durkheim, *une nature* humaine, *une conscience* humaine, il y a des hommes, il y a des faits de conscience qui ont besoin pour se développer, d'une discipline qui les maintiendra sous sa dépendance dès qu'ils apparaîtront. C'est le fait social, premier et inconditionné, extérieur à l'individu et qui s'impose à lui[2]. Les conclusions sont réglées avant que soit menée à terme l'investigation scientifique.

Un nouvel examen, plus poussé, s'impose à l'auteur. Au stade précédent il a considéré la moralité, dans sa forme extérieure, pour ainsi dire, par où elle apparaît. Il va maintenant chercher à préciser quel est l'objet des actes prescrits.

Divisant à cet effet les actes humains d'après leur fin, il refuse tout caractère moral à ceux qui concernent directement l'individu qui agit. « Il est incontestable, dit-il, qu'aux yeux de la conscience publique [ces actes] sont et ont toujours été dénués de toute valeur

1. Cf. La troisième leçon.
2. Cf. *Les Règles de la Méthode sociologique*, ch. II.

morale »[1]. Le même sort est réservé aux actes qui se réfèrent à un autre individu, — celui-ci étant par hypothèse égal à moi, pourquoi ce qui n'a pas de valeur chez moi en aurait-il chez lui[2]? — ou à ceux qui se rapportent à plusieurs individus, car il est constant que plusieurs zéros ne sont aptes qu'à faire un zéro. Il ne reste plus dans cet ordre d'idées que les actes dont la fin est un groupe, une société. Peut-être s'étonnera-t-on de la différence établie entre plusieurs individus et une société, laquelle n'est en somme qu'un agrégat de plusieurs individus? Dans le sociologisme la distinction est essentielle et fondamentale. A tout propos la même idée revient : la société est « un être *sui generis* qui a sa nature spéciale, distincte de celle de ses membres et une personnalité propre différente des personnalités individuelles »[3]. Nous n'avons pas ici à examiner la valeur de ce *réalisme social* exagéré : Mgr Deploige en a fait la meilleure critique[4].

Nous touchons du doigt encore ici les conséquences inévitables d'un système monté d'avance; et je ne sais même pas si, à ce point du développement, l'auteur n'est pas en rupture formelle avec ses principes. Et c'est grave, quand on sait avec quel acharnement il y tient. Tout à l'heure il éliminait les actes à fin personnelle, parce que la conscience ne leur reconnaissait pas de valeur morale. Soit, nous ne discutons pas sur ce fait; au moins là, il prétend bien s'appuyer sur quelque chose de positif. Mais maintenant qu'est-ce qui va amener la conclusion : « les fins morales sont celles qui ont pour objet *une société*[5] »? C'est un raisonnement qui se ressent fort des vieux préjugés d'une dialectique retardataire : l'acte moral doit servir à quelque être sensible et vivant; or en dehors de l'individu qui agit, il n'y a que d'autres individus et des sociétés; de plus ni l'individu qui agit ni les autres individus en tant que tels ne confèrent à un acte de caractère moral; donc c'est la société qui a ce privilège, et donc les actes sont moraux quand ils ont pour obje-

1. Quatrième leçon, p. 64.
2. A qui ferait remarquer que la conscience publique confère « un certain caractère moral à l'acte par lequel un individu se sacrifie à l'un de ses semblables », Durkheim répondra que c'est là un fait, donc quelque chose de sacré pour le sociologue, mais il trouvera en même temps une ingénieuse explication pour dire qu'il n'y a là « rien de moral par soi », et que « la charité n'a... de valeur morale que comme symptôme des états moraux dont elle est solidaire, et parce qu'elle indique une disposition morale... à dépasser le cercle des intérêts personnels qui ouvre les voies à la moralité véritable ». (Sixième leçon, p. 92-94).
3. Quatrième leçon, p. 69.
4. Simon DEPLOIGE, *Le Conflit de la Morale et de la Sociologie*, Alcan, 1911, ch. V, p. 152-196.
5. Quatrième leçon, p. 68.

une société. Ce n'est pas un recours à la conscience publique, mais bien un jugement personnel ; or, ce n'est pas, que nous sachions, la méthode sociologique orthodoxe qu'on nous prônait ailleurs pour examiner un fait social[1].

De même que plus haut l'auteur avait forcé les faits en interprétant d'après ses prénotions sociales, le témoignage de la conscience publique reconnaissant comme moral l'acte de charité, de même ici, il n'interroge plus cette conscience qui, sans doute, serait assez embarrassée pour décerner d'emblée le titre de moralité aux actes dont l'objet est une société. Le tour de passe-passe est habile, et l'apparence de logique trompeuse. La suite nous réserve d'autres surprises.

C'est sur de telles conclusions que Durkheim voit dans l'attachement aux groupes, le second élément de la moralité.

Avant de poursuivre sa recherche, il examine ce qui, en somme, fait l'unité de ces deux premiers éléments apparemment disparates. « Ils ne sont, dit-il, que deux aspects d'une même réalité[2] ». Cette réalité, c'est la société : l'attachement aux groupes nous montre que la morale est faite *pour* la société, la discipline nous conduit à voir aussi qu'elle est faite *par* la société; cette autorité en effet, inhérente aux prescriptions morales ne peut pas venir de l'individu, celui-ci étant incapable d'élaborer une discipline dont la fin tend directement au bien de la société : la disproportion est trop grande entre l'un et l'autre.

Faisons avec l'auteur un petit retour sur le travail accompli jusqu'à maintenant. La morale est vraiment dégagée de toute idée religieuse; la réalité en a été exprimée en termes rationnels, son fondement a été renouvelé : « les résultats de l'analyse à laquelle nous venons de nous livrer sont bien conformes au programme que nous nous étions tracé »[3]. Oui, sans doute, mais pour ne rien dire de plus, croit-on qu'il y ait dans toutes les déductions accomplies jusqu'ici, autre chose que des conclusions *imposées* par les postulats initiaux? Nous ne le pensons pas; nous en avons d'ailleurs donné quelques exemples.

L'auteur examine maintenant l'acte moral dans le sujet qui agit, et, en se plaçant à ce point de vue, il découvre un troisième constitutif de la moralité. La conscience publique, selon lui, ne reconnait de caractère moral qu'aux actes accomplis librement, tout de même que dans le domaine de la raison il n'y a de vérité pour un individu

1. Cf. sur ce sujet le chapitre II des *Règles de la Méthode sociologique*.
2. Sixième leçon, p. 96.
3. Septieme leçon, p. 118.

que ce qu'il a reconnu spontanément être vrai. L'autonomie individuelle, en effet, est un phénomène qui s'impose de jour en jour, qui progresse et évolue dans l'histoire. Ce phénomène a pu ne pas exister au même degré ou même être absent des morales anciennes : actuellement la moralité ne saurait s'en passer; et dans ce cas il constitue un élément essentiel des morales modernes. C'est l'*autonomie de la volonté*[1].

Mais nous voilà en présence de deux faits aussi évidents l'un que l'autre, aussi absolus et qui semblent se contredire : le fait de l'obligation et le fait de l'autonomie individuelle absolue; comment ces deux contradictoires peuvent-ils s'unir pour constituer un même phénomène, la moralité? Paradoxe, semble-t-il! Nous y sommes habitués dans le système sociologique[2]. Le problème d'ailleurs est vite solutionné : ces deux faits nous prouvent qu'un acte ne reçoit définitivement le caractère sacré de la moralité que si, son objet étant la société, son autorité lui venant de la société, la réciprocité s'établit entre l'individu et elle, et si celui-ci accepte de plein gré l'obligation qu'elle lui impose. En dehors de là, il y aura contrainte, phénomène social sans doute, mais dont il faudra chercher ailleurs la nature : la moralité n'est pas son lot.

Le cri de triomphe habituel au laïcisme, et qui couvre bien des illogismes, termine cette longue étude : « la plus grande nouveauté peut-être, que présente la conscience morale des peuples contemporains, c'est que *l'intelligence* est devenue et devient de plus en plus un élément de la moralité »[3], tandis que la morale basée sur la religion consiste peut-être en une adhésion irraisonnée et injustifiable à des ordres arbitraires?

Ce qu'il y a de plus curieux dans cet exposé des éléments rationnels de la moralité, c'est que Durkheim ne se soit pas rendu compte de l'échec de toute sa théorie en présence d'un simple phénomène quotidien de révolte morale. Sans doute, la société me suggère un certain sentiment de révérence, son autorité morale est incontestable; mais y a-t-il là de quoi arrêter un révolté contre l'ordre moral? — La révolte! mais il n'en sera bientôt plus question lorsque chacun, bien pénétré des données positives de la sociologie, aura vu à l'évidence qu'il est bon pour lui et pour la société qu'il soit soumis. —

1. Ce qui peut paraître extraordinaire, ne l'est pas dans un système où il n'y a pas une morale stable, mais des types de moralité variant suivant les types sociaux et évoluant avec eux.

2. Durkheim ne disait-il pas dans ses *Règles de la Méthode sociologique* : « Si chercher le paradoxe est d'un sophiste, le fuir quand il est imposé par les faits est d'un esprit sans courage ou sans foi dans la science », p. v.

3. Huitième leçon, p. 137.

Je le veux, mais si je n'ai pas de goût pour ce juste équilibre de ma nature ou le développement normal de la société, qu'est-ce qui m'arrêtera? Car enfin, il n'est pas inouï que l'on passe outre à une autorité morale, si grande soit-elle. — La réprobation de la société! — Mais ce n'est pas une solution; et celui qui veut vivre en dehors de toute contrainte n'a que faire de la société... sauf peut-être que celle-ci a, contre qui la méprise, une autorité redoutable, sa puissance de contrainte *matérielle*. — N'en est-il pas tout de même dans la morale chrétienne à laquelle on se soumet par crainte d'un Dieu vengeur? — Sans doute, tel peut être parfois, et fort heureusement, le dernier frein dans la révolte. Mais ne mêlons pas deux côtés de la question. Il reste toujours en dernière analyse, alors même que le chrétien se soumettra par crainte de Dieu, comme le sociologue par crainte de la société, que la morale chrétienne a, dans son recours à Dieu, un fondement absolu, et qu'en dépit de toute crainte qui n'est qu'accidentelle, ce fondement établit de façon absolument rigoureuse l'obligation imposée à un être libre, tandis que la morale sociologique est incapable de montrer au révolté la valeur absolue de son idéalisme social pour forcer une liberté... s'il n'a recours à la violence physique.

* * *

Toute l'éducation consistera donc à développer chez l'enfant ces éléments, pour en faire un être qui agira moralement. C'est l'objet de la seconde partie du cours qui occupe les dix dernières leçons. L'auteur étudie les deux premiers éléments de la moralité : l'esprit de discipline et l'attachement aux groupes, ce qui constitue, nous l'avons vu, l'essentiel de la moralité du point de vue de son objet. L'autonomie de la volonté pour Durkheim n'a, semble-t-il, pas besoin d'être éduquée, car il n'en parle qu'indirectement. Aussi bien est-ce un phénomène qui se développe suffisamment de lui-même ; mais ce sera du contact de ce fait et de l'éducation morale bien conduite que devra sortir la véritable moralité.

Les principes que va développer Durkheim visent l'éducation morale donnée dans les écoles publiques, à la période que l'auteur appelle la seconde enfance, par opposition à la première enfance qui se passe dans la famille et à la période qui suit l'âge scolaire. Dans la famille en effet, l'éducation morale est pratiquement nulle, car le petit cercle qui la constitue est trop étroit pour pouvoir donner à l'enfant des principes de formation sociale, et donc morale. Plus tard

ce serait trop tard, car, si les bases de la morale ne sont pas encore constituées, elles ne le seront jamais.

Est-il besoin de noter que nous avons ici en germe tous les arguments dont peuvent se servir actuellement les partisans de l'éducation dite laïque, et de l'école aux mains de l'État (de la société)? Même si on peut, à juste titre, dire que les passions antireligieuses sont le vrai mobile qui entraîne certains législateurs, il n'en reste pas moins certain que seule, une idée fortement exprimée et libéralement répandue, ici comme dans tous les ordres, peut donner de la stabilité et de la suite à une action qui devrait être vouée à toutes les vicissitudes d'un régime politique.

Si l'on connaît le terme auquel il faut mener l'enfant, on ne sait pas *a priori* ce qu'il nous apporte au point de départ, il n'est pas une table rase. L'éducation aura donc pour premier objet de découvrir les prédispositions générales qui sont chez l'enfant comme « les leviers par lesquels l'action éducative se transmet jusqu'au fond de la conscience infantile »[1].

L'*esprit de discipline* est fait du goût de la régularité et de la modération : précisément tout chez l'enfant s'oppose à ces deux caractères[2]. Néanmoins puisqu'il faut réaliser en lui cet esprit de discipline, on se servira pour cela comme de leviers, de ces deux prédispositions fondamentales du caractère enfantin : le *traditionnalisme* et la *suggestibilité*. Le traditionnalisme se développe dans la famille, mais celle-ci, avec son petit cadre, est incapable de développer le *goût de la modération* qui a besoin d'une discipline plus forte que la trop chaude atmosphère de la famille où l'affection qui domine n'est propre qu'à développer l'égoïsme. S'il n'était trop vrai que nous avons là la source des maux actuels de notre société, de pareils propos mériteraient-ils autre chose que le silence ?

L'école seule, donc, où le milieu est plus impersonnel en quelque sorte parce que plus étendu, pourra exercer l'enfant à la véritable discipline. Le rôle principal en revient au maître, dont les qualités individuelles serviront beaucoup, sans doute, mais qui, surtout doit être, aux yeux des enfants, le prêtre de la moralité nouvelle. A ce titre il doit s'effacer pour mettre en lumière cette fameuse idéologie sociale, qui confère son autorité aux prescriptions de la morale et par conséquent de la discipline scolaire.

1. Neuvième leçon, p. 153.
2. Signalons seulement au passage une grave erreur acceptée par toute l'école qui suit Durkheim. Il est faux que l'enfant soit en miniature dans sa vie psychologique et dans sa vie psychique, la reproduction de l'humanité qui évolue.

De quoi s'agit-il en effet? Former l'enfant à la discipline. Mais il arrive à l'école totalement indiscipliné. Quelle sera la méthode de formation? Le côté positif de la formation à l'esprit de discipline consistera uniquement à amener l'enfant « à sentir de lui-même ce qu'il y a dans la règle qui doit le déterminer à y déférer *docilement* »[1]. Ce principe est excellent, nous ne saurions trop le redire, mais on ne doit absolument pas le regarder comme le seul efficace et le seul *rationnel*. Il y a chez l'enfant en même temps qu'une intelligence à éclairer et à convaincre, une volonté à dresser, et surtout des tendances mauvaises à réprimer, contre lesquelles la force, si grande qu'on la suppose, de principes rationnels excellents, n'aura aucune efficacité; il faut en même temps une action directe sur la volonté et une méthode intelligente, bien entendu, mais positive de répression des tendances vicieuses.

L'auteur est plein d'indignation contre l'éducateur qui use de la contrainte afflictive. Nous ne le suivrons pas dans les longues pages où il veut en démontrer l'illégitimité. Il fait l'historique du châtiment dans l'éducation et le considère comme un produit du système pédagogique du moyen âge qui s'est infiltré dans la famille et qu'il faut absolument bannir. Nous savons au contraire qu'il y a là un pouvoir naturel du père, et que celui-ci peut le déléguer à ceux à qui il confie l'éducation de ses enfants. On aura toujours beau jeu à s'attarder sur des abus : mais la science positive se nourrit-elle d'exceptions?

Donc, pour Durkheim, la pénalité, parfois inévitable, doit simplement manifester que, sous les dehors d'une atteinte aux principes dans la révolte, l'autorité de la morale garde toute sa force : c'est donc une affirmation de vitalité en face d'une rébellion; si, par contre coup, cette protestation entraîne chez celui qui en est l'objet une certaine pénalité afflictive, celle-ci est un mal que l'on n'a pu éviter et dont le rôle est absolument secondaire. On ne saurait nier qu'il y a dans cette position une part de vérité. Durkheim donne aussi à cette oocasion quelques règles positives pédagogiques de la plus indiscutable valeur : inutilité et même nocivité des punitions qui porteraient sérieusement atteinte à la santé de l'enfant, recherche de punitions intelligentes, modération dans la réprimande, car l'instrument risque de briser sous la violence; principes également très justes dans l'application de la réprimande : ne pas punir *ab irato*, ne pas affecter non plus une trop grande froideur, ne jamais revenir sur une punition si ce n'est « pour les cas où l'enfant rachète sa

1. Dixième leçon, p. 176.

faute par un acte spontané »[1]. Avant l'ère heureuse de l'éducation laïque et rationnelle, tout cela avait déjà été bien des fois recommandé aux éducateurs. On fait toujours mauvaise figure à découvrir ainsi des choses aussi évidentes.

Les idées de Durkheim sur le rôle de la punition ont donc une réelle valeur. Cependant si nous aussi nous ne lui accordons que le second plan, d'une façon générale, en tant qu'elle est afflictive, néanmoins, nous ne pouvons avec lui refuser à la punition afflictive en elle-même son efficacité propre de réparation (ce serait une brèche faite à la discipline catholique). Nous ne le suivrons pas non plus, bien entendu, lorsqu'il voit dans la réparation exigée la seule protestation en face de la raison, de l'ordre violé et l'affirmation de sa vitalité toujours existante : cet effet de la punition atteint directement les témoins et non l'auteur d'un désordre, car il y a chez celui qui s'est révolté, comme nous l'avons dit plus haut, des tendances vicieuses qui ont besoin d'autre chose qu'une simple protestation rationnelle pour être remises dans la voie droite.

Mais ceci nous entraînerait à toute une discussion sur l'éducation...

Aux punitions s'opposent naturellement les récompenses. L'auteur trouve qu'elles sont trop exclusivement appliquées comme excitant du travail intellectuel. Il faudrait, dit-il, que l'élève laborieux qui fait effort sans réussir, comme ses camarades mieux doués, reçoive aussi la récompense de ses efforts. Point n'est besoin, encore une fois, de rationnaliser l'éducation pour trouver des méthodes appliquées de longue date.

Le deuxième élément de la moralité qui doit être développé chez l'enfant, est *l'attachement aux groupes,* c'est-à-dire l'altruisme. L'altruisme, dit Durkheim, est un sentiment qui nous fait nous attacher à une chose qui est en dehors de nous : en cela il diffère de l'égoïsme qui consiste, non pas, comme on le croit généralement, à rapporter à soi-même le plaisir et le profit de son activité propre, mais uniquement à faire de soi-même l'objet de cette activité. Il faut donc donner à l'enfant le goût et l'habitude d'agir pour des fins impersonnelles. La famille en est incapable, car l'enfant n'y trouve pas de quoi exercer son activité en dehors de lui-même ; c'est un milieu formellement *égoïste.* Il faut que l'enfant soit entre les mains de la société : alors les buts d'activité impersonnels ne manqueront pas, et la moralité se développera.

1. Treizième leçon, p. 231.

La société n'a pas d'autre refuge pour l'enfant que l'école, car chez nous spécialement en France, entre la société domestique et la société politique, il n'y a plus de milieu naturel qui puisse préparer l'enfant aux exigences de la vie en société. Celle-ci, d'ailleurs a toutes les qualités requises pour cette tâche. Elle l'accomplit par elle-même et par l'enseignement qu'elle donne. Par elle-même, nous l'avons assez montré. Par l'enseignement qu'elle donne : l'auteur consacre à cette question les trois dernières leçons de son cours.

La principale étude qui doit servir de fondement à l'éducation morale, est, le croirait-on ? l'étude des sciences physiques et naturelles. Voici en quelques mots le raisonnement de Durkheim : « L'instruction... est de l'ordre de la théorie, de la spéculation, et la morale, de l'ordre de l'action ou de la pratique. Mais... notre conduite n'est pas sans tenir à la manière dont nous nous représentons les choses auxquelles s'applique notre action... Notamment, suivant la conception que nous nous ferons de la réalité sociale, nous serons plus ou moins en état de nous y attacher »[1]. Or les esprits en France ont été absolument faussés par ce que Durkheim appelle le *rationalisme simpliste,* d'après lequel il n'y a de réel dans le monde que ce qui est parfaitement simple. Mais alors la société qui nous est présentée comme un être extrêmement compliqué devient non plus une réalité, mais je ne sais quelle construction de notre esprit. Or si l'on admet cela, c'en est fait de la morale qui ne peut avoir comme fondement qu'un être réel. Il faut donc réformer une mentalité et montrer aux enfants par l'étude approfondie des sciences physiques et naturelles dont l'objet est quelque chose d'éminemment réel que c'est bien plutôt le complexe, voire le compliqué, qui est à la base de toute science. Alors s'il en est ainsi objectivement, on ne voit pas pourquoi du seul fait que ce complexe est difficile à soumettre aux exigences de la raison, on soit fondé à lui retirer toute réalité.

Cette formation scientifique sera donc surtout préventive et réformatrice. Elle préparera positivement l'enfant à comprendre la morale, parce que celui-ci verra, par comparaison avec les sciences, que la société n'a pas besoin d'être un concept infiniment simple pour pouvoir être une réalité vivante. Mais surtout il se rendra compte, au contact de la chimie et de la biologie, que le réalisme social n'est en somme qu'une des formes d'un phénomène courant : apparition d'un être vivant, la cellule, par le seul assemblage de molécules minérales non vivantes.

1. Seizième leçon, p. 285.

Outre la formation scientifique, la culture esthétique aura une grande importance. Mais de l'aveu même de l'auteur, elle doit être placée au second plan, car le domaine de l'art est trop éloigné du réel pour pouvoir être moral. « L'art... nous fait vivre dans un milieu imaginaire; par cela même il nous détache de la réalité, des êtres concrets individuels et collectifs qui la composent... Tout au contraire le monde de la morale, c'est le monde même du réel. Ce que la morale nous commande, c'est d'aimer le groupe dont nous faisons partie, les hommes qui composent ce groupe..... »[1] En somme, l'art aura dans l'éducation le même rôle que le jeu qui permet à l'enfant de remplir noblement ses loisirs.

Enfin l'enseignement de l'histoire est indispensable pour mettre l'esprit en contact immédiat avec la société : il constatera ainsi la dépendance absolue des individus par rapport à l'histoire, donc par rapport à la société, et l'interdépendance des sociétés entre elles sous l'empire d'une réalité plus vivante que toutes les autres, la collectivité.

C'est en vain que nous chercherions dans ce cours, qui prétend former des éducateurs, quelques données pédagogiques positives, autres que de petites recettes de métier. On ne nous parle que de protéger, d'orienter l'intelligence.

*
* *

L'éducation est un travail autrement laborieux et autrement riche de beautés morales que ne le suppose Durkheim. Si nous avons bien pénétré sa pensée, l'éducation consiste, pour l'heure présente, en France, à initier les intelligences à des réalités jusque-là méconnues — et pour cause, — à leur faire connaître les fondements d'une morale qui n'a en eux-mêmes aucune racine, afin qu'ils ne se révoltent pas contre des prescriptions dont ils devront connaître la valeur rationnelle et le bien fondé. Il n'y a rien dans cette éducation pour le cœur de l'enfant si riche de ressources, ni pour sa volonté.

Mais parce qu'il est impossible que ces deux facultés, sans quoi un homme n'est pas un homme, restent inopérantes et s'atrophient, elles chercheront elles-mêmes ce qu'on ne veut pas leur donner. Sans direction ferme, elles resteront soumises sans contrôle et sans secours aux tendances vicieuses qui, dès l'origine, les font dévier.

Et le pontife de l'éducation *rationnelle* s'étonnera un peu tard

1. Dix-huitième leçon, p. 311.

que des principes si admirablement déduits dans l'abstraction ne donnent comme résultat que le néant de morale, — et même il faut bien le dire, la plus grossière immoralité.

II. « Le Socialisme »

Le cours de Durkheim sur *le Socialisme* nous est précieux à plusieurs titres. On y trouve une application des règles de la méthode sociologique pour définir et étudier dans le détail ce *phénomène social* qu'est le Socialisme[1]. Cette étude est suivie d'un parallèle très poussé entre le socialisme et le communisme, ce qui fait ressortir avec beaucoup de netteté la pensée de l'auteur sur le caractère essentiellement économique et moderne du problème social. Ensuite remontant jusqu'au début du XVIIIe siècle, il fait l'histoire du socialisme, qui se dégage petit à petit, sous la poussée industrielle, du pur communisme aussi vieux que le monde. Il passe par Sismondi et arrive à Saint-Simon dont l'étude tient la plus grosse partie de l'ouvrage. Saint-Simon, philosophe et fondateur du positivisme; Saint-Simon, sociologue et père d'un système politique nouveau; enfin l'école Saint-Simonienne. Dans cette richesse d'étude, ce qui nous intéresse le plus, parce que plus actuel, c'est l'observation et l'explication du socialisme, et l'étude de la philosophie de Saint-Simon.

* * *

Les trois premières leçons ont été consacrées à l'étude du socialisme[2]. Dès le début, l'auteur nous rappelle que nous avons à faire à un *phénomène social.* « La première règle, lisons-nous dans le livre des *Règles de la Méthode sociologique,* et la plus fondamentale est de considérer les faits sociaux comme des choses »[3]. Les choses s'observent indépendamment de toute idée *a priori.* Cet *a priori,* dit Durkheim quelque part, est la grande plaie de toute science, et le malheur est qu'il y a peu de sciences qui en soient complètement débarrassées. Mais alors ce n'est pas de la science, c'est de l'art « fait d'habitudes, de pratiques, d'habileté organisée », non pas en vue de pénétrer davantage les faits, mais pour essayer d'en réaliser

1. Le cours a été professé de novembre 1895 à mai 1896. Les *Règles de la Méthode* ont paru en 1895.

2. Le livre est divisé en chapitres d'après le développement logique des idées. Les eçons du cours sont signalées au cours des chapitres.

3. *Op. cit.*, p. 20.

de nouveaux conformes aux idées que l'artiste se fait. C'est cette mentalité qui, à l'origine des sciences physiques par exemple, a fait dévier la chimie dans l'alchimie et l'astronomie dans l'astrologie. Les méfaits de cet état d'esprit sont encore plus considérables dans le domaine des phénomènes sociaux, — la morale, la religion, la politique, — où trop de passions et de préjugés encombrent les esprits. Il y a donc un travail de réforme long et délicat, mais devant lequel ne recule pas un vrai savant positiviste. Tel est le but de cette étude du socialisme.

On a eu tort de vouloir traiter ce fait social à la manière d'une science qui soumet à la réalité des hypothèses et des théories, bâties sans doute sur certaines données scientifiques, mais qui ne peuvent prétendre à une véritable rigueur positive dès lors que leurs hypothèses sont de pures conceptions de l'esprit à vérifier sur la réalité. Cette méthode peut servir à une science du passé ou du présent, quand il ne s'agit que d'explications scientifiques. Mais une science dont l'objet est essentiellement orienté vers l'avenir, — le socialisme par exemple qui est un plan de reconstruction des sociétés, — ne peut pas se contenter de quelques données positives ou d'hypothèses probables. Puisqu'il s'agit de « savoir ce que peuvent et doivent devenir... la famille, la propriété, l'organisation politique, morale, juridique, économique des peuples européens, il est indispensable d'avoir étudié dans le passé cette multitude d'institutions et de pratiques, d'avoir cherché la manière dont elles ont varié dans l'histoire... et c'est seulement alors qu'il sera possible de se demander rationnellement ce qu'elles doivent devenir aujourd'hui, étant donné les conditions présentes de notre existence collective. Or toutes ces recherches sont encore dans l'enfance. Les bases d'une induction méthodique concernant l'avenir... ne sont pas encore données » (p. 4).

Puisque tout ce travail nécessaire n'a pas été fait, il ne peut pas y avoir une science du socialisme : celle-ci serait bâtie sur des fondements sans résistance; il y a un phénomène social qui doit devenir l'objet de la recherche scientifique et positive. Durkheim a enfermé ces deux idées dans deux formules très suggestives; le socialisme n'est pas *œuvre de science,* mais *objet de science.*

L'auteur voit dans l'impuissance absolue du marxisme à produire autre chose que le bouleversement de la société, sans la guérir, la preuve que l'on fait un contre-sens radical lorsque l'on veut plier la réalité sociale à des idées conçues en dehors d'elle. Le *Capital* de Marx est « l'œuvre la plus forte, la plus systématique, la plus riche en idées qu'ait produite l'école » (p. 5). Sous la plume de

Durkheim cette appréciation n'est pas flatteuse. Encore une fois « le socialisme n'est pas une science, une sociologie en miniature, c'est un cri de douleur et parfois de colère, poussé par les hommes qui sentent le plus vivement notre malaise collectif » (p. 6).

Ainsi dégagée et mise en pleine lumière, la position de Durkheim nous est aisée à comprendre. Il suffira désormais de le suivre lorsqu'il appliquera ses règles bien connues à l'observation et à l'explication de ce fait social.

Mais que vaut cette position? Remarquons tout d'abord que l'on aurait tort de vouloir chercher ici un jugement positif sur la valeur respective des différentes écoles socialistes. En fait le but de Durkheim est de montrer qu'il y a un mal social, d'en rechercher les causes, et alors seulement de proposer des solutions. Ceci dit, il nous semble que nous sommes ici en plein dans le domaine où la science positive, exactement délimitée par Durkheim, peut rendre les plus grands services. Depuis deux siècles environ, les théories sociales se sont succédé, divergentes, contradictoires même, à tel point que l'on ne peut accorder à aucune de valeur proprement positive. Mais une chose demeure au milieu de tout cela : le cri de douleur de la collectivité malade. Sous prétexte de guérir ce malade, les faux médecins sont venus qui, prenant les plaintes du patient pour le vrai remède à employer, n'ont pas compris que, pour commencer à sauver un homme qui meurt de soif, il faut lui refuser toute boisson.

Durkheim éliminant toutes les théories, dégage un fait : le malaise social. La question ainsi posée, il entreprend de définir le socialisme qui sera proprement l'expression de l'état d'esprit réel et objectif correspondant dans la nature des choses à ce malaise dont nous venons de parler.

Et d'abord il est faux de dire que le socialisme soit la négation pure et simple de la propriété privée; fausse également cette idée qu'il consiste en la subordination de l'individu à la collectivité, ou que sa raison d'être soit l'amélioration des classes laborieuses; il n'est pas plus juste de dire (bien que cette idée soit assez proche de la vraie notion du socialisme d'après Durkheim) que l'essence du socialisme soit dans l'Étatisme. Le défaut foncier de toutes ces définitions est que l'on y confond le socialisme « avec tel ou tel aspect particulier, telle ou telle tendance spéciale de certains systèmes, simplement parce que, pour une raison quelconque, on est plus frappé de cette particularité que des autres » (p. 20).

Ce qu'il faut, c'est observer les faits du dehors, et non pas du

dedans en bâtissant une théorie sur l'idée que l'on se fait personnellement d'un phénomène.

Évidemment on a eu, en dehors du sociologisme de Durkheim des idées nettes et précises sur le malaise social, et sa méthode n'est pas exclusive. D'ailleurs lui-même est tombé dans les plus graves erreurs par l'abus qu'il en a fait. Mais pour le moment il est juste de remarquer que l'examen scientifique qu'il entreprend donne la raison fondamentale pour laquelle toutes les théories inventées au cours du siècle dernier, — condamnables en elles-mêmes au nom de principes supérieurs, — sont vouées à l'insuccès dans leur tentative de réforme sociale, parce qu'elles ne portent pas sur la source du mal, mais sur une quelconque de ses manifestations.

Notre jugement ne sera plus le même lorsqu'il s'agira de constater comment Durkheim utilise cet excellent moyen d'observation qu'il a entre les mains; et dans ce cas l'on doit dire en toute vérité qu'il lui eût mieux valu ne pas connaître cette méthode qui devait faire servir à des fins déplorables, des idées philosophiques complètement fausses, et à leur origine, purement dévastatrices.

* * *

Le groupe de doctrines qui rappellent le mieux ce qu'on désigne ordinairement par socialisme, recevra le nom de *doctrines socialistes*. Nous avons vu déjà que l'auteur écarte — et pourquoi il le fait — le groupe des théories qui cherchent uniquement à expliquer des phénomènes présents ou passés. L'observation se portera donc sur les doctrines sociales qui proposent des réformes : réformes politiques, pédagogiques, administratives ou économiques. On peut dire tout de suite que ce sont les réformes économiques qui constituent proprement l'objet du socialisme. Mais à toute doctrine économique ne convient pas ce titre, par exemple l'individualisme, le libéralisme. Quel est donc, dans le domaine de ces réformes, l'objet du socialisme?

Si l'on divise en deux classes les fonctions exercées par les membres d'une société, fonctions sociales et fonctions privées, on remarque que, à part les monopoles d'État, toute l'industrie et tout le commerce qui constituent la vie économique d'un pays, rentrent dans la catégorie des fonctions privées. D'autre part il semble bien que l'on retrouve dans toute théorie qui se réclame du socialisme cette tendance générale : rattacher les fonctions commerciales et industrielles, privées jusqu'alors, aux fonctions directrices et cons-

cientes de la société [1]. Ainsi Durkheim arrive à cette définition générale : « On appelle socialiste toute doctrine qui réclame le rattachement de toutes les fonctions économiques, ou de certaines d'entre elles qui sont actuellement diffuses (c'est-à-dire indépendantes), aux centres directeurs et conscients de la société » (p. 25). Il est dit, *rattachement* et non *subordination*, car « les socialistes ne demandent pas que la vie économique soit mise dans la main de l'État, mais soit en contact avec lui ; ils estiment, au contraire, qu'elle doit réagir sur lui au moins autant, sinon plus qu'il doit agir sur elle. Dans leur pensée, cette mise en rapport doit avoir pour effet, non de subordonner les intérêts industriels et commerciaux aux intérêts dits politiques, mais plutôt d'élever les premiers au rang des seconds... Bien loin de les reléguer au second plan, il s'agit bien plutôt de les appeler à jouer dans l'ensemble de la vie sociale un rôle autrement plus important que celui qui leur revient aujourd'hui, où précisément à cause de l'éloignement où ils sont des centres directeurs de la société, ils ne peuvent actionner ces derniers que faiblement et d'une manière intermittente. Même, suivant les théoriciens les plus célèbres du socialisme, ce serait plutôt l'État tel que nous le connaissons qui disparaîtrait pour ne plus devenir que le point central de la vie économique, bien loin que la vie économique dût être absorbée par l'Etat » (p. 28). Sans entrer dans les questions de détail que d'ailleurs l'auteur n'aborde pas, on ne peut que souscrire à ce principe général qui aura l'avantage d'éloigner de la tête d'un gouvernement les gens les plus incapables de le bien diriger...

La lutte des classes, qui est l'essentiel du marxisme, n'est en somme qu'un mauvais moyen pour arriver à un but à peine entrevu ; « ce [que les ouvriers] demandent... quand ils réclament un meilleur traitement, c'est de n'être plus... tenus à distance des centres qui président à la vie collective, c'est à y être reliés plus ou moins intimement ; les changements matériels qu'ils espèrent ne sont qu'une forme et une suite de cette plus complète intégration » (p. 34).

Si, parfois, le socialisme s'est occupé de questions étrangères apparemment à l'économie, ce n'est que secondairement et par manière de conséquence ; « secondairement, dit Durkheim, on appelle aussi socialistes les théories qui, sans se rapporter directement à l'ordre économique, sont pourtant en connexité avec les précédentes » (p. 37).

1. On pourrait dire : tendance à rattacher ces fonctions à l'*État ;* mais la forme actuelle des États et nos idées sur l'étatisme risqueraient de déformer la pensée de Durkheim.



Pour achever de donner du socialisme une idée précise, Durkheim le sépare radicalement de toute attache avec le communisme. Le communisme, apparu depuis la plus haute antiquité, a toujours existé à l'état sporadique, ici ou là à des époques différentes. Le socialisme, au contraire, dont le nom est en somme tout nouveau (il ne remonte guère au delà de la fin du XVIIIe siècle), est un système précis, né à une époque déterminée qui s'est développé avec suite, et s'étend petit à petit dans chaque pays. Une autre différence tient davantage à la nature même des systèmes : le socialisme veut rattacher la vie industrielle à l'État, tandis que le communisme tend plutôt à mettre la vie industrielle en dehors de l'État. Il y a évidemment entre eux quelques points de contact, par exemple, « l'un et l'autre font rentrer dans le domaine collectif, des modes d'activité qui, d'après les conceptions individualistes, devraient ressortir au domaine privé » (p. 47). Néanmoins dans ce cas particulier l'opposition persiste : le socialiste fait rentrer dans les organisations sociales les fonctions productrices, la consommation restant privée, tandis que le communisme socialise la consommation, tout en laissant la production privée. L'origine des deux mouvements n'est d'ailleurs pas du tout la même : le socialisme est né pour réagir contre les maux créés par le développement de la grande industrie, le communisme, depuis que la propriété privée existe, a réclamé contre l'égoïsme qu'elle entretient. Donc si l'on veut étudier le socialisme, il faut remonter à l'origine du mouvement industriel actuel, et, pour chercher à en réaliser la doctrine, choisir un pays et une époque où l'État soit devenu capable de s'occuper des fonctions économiques (ce qui suppose déjà une centralisation avancée dans ces mêmes fonctions indépendamment de l'État). Or toutes ces conditions sont très récentes.

Elles ont commencé à se réaliser en France au XVIIIe siècle. Durkheim en fait l'histoire dans son cours.

Au début du siècle les grands théoriciens sont encore communistes, ils n'aspirent qu'à un utopique retour aux temps heureux du passé. Cependant déjà apparaissent quelques germes d'où sortira le socialisme moderne : les œuvres de Linguet, de Necker, de Graslin, de Montesquieu révèlent le mal dont souffre la vie économique des nations. Puis c'est l'idée qui s'affirme de plus en plus, rejetée par les seuls physiocrates, de l'incompétence de l'État.

Si ces deux germes du socialisme ne se sont pas développés davantage, c'est que l'État lui-même ne répondait pas aux exigences

de ce nouvel ordre de choses. Durkheim nous a montré que seul l'État pouvait prendre en mains le renouvellement économique... à condition qu'il en fût capable; or il ne l'était pas à cette époque, et de plus, tel qu'il était, il ne pouvait s'adapter à ces nouvelles exigences, c'est pourquoi il fallait avant tout une révolution politique, tant il est vrai que, dans le socialisme, la question ouvrière est en somme secondaire.

La révolution politique accomplie, le mal qui était latent et comme réprimé par ce cadre rigide qu'était l'ancien régime, n'étant plus contenu, se fait sentir avec toute sa gravité. Sa violence fut telle que les doctrines pullulèrent pour le guérir. Les libéraux avec J.-B. Say introduisent les théories de Smith. Contre elles la réaction se fait sentir. Sismondi, particulièrement, montre que le grand mal vient du manque d'équilibre entre la production et la consommation : à l'autorité souveraine donc de surveiller et de contenir les intérêts particuliers pour les faire tendre au bien général. S'il ne présente pas de système bien arrêté, Sismondi a au moins vu le problème du socialisme moderne. Celui qui semble en avoir le mieux entrevu la solution c'est, sans contredit, Saint-Simon. Le mal, dit-il, consiste en ce que l'ancien système social, le système féodal essentiellement agressif, guerrier, religieux, sous la poussée d'un autre système essentiellement pacifique, producteur, rationnel, ne consentait pas à disparaître. La Révolution l'a mis à terre, mais elle n'a rien dressé à sa place et le mal contre lequel il n'y a même plus cette ancienne façade d'un régime qui se mourait, ne fait qu'empirer. D'ailleurs les vrais auteurs de la Révolution étaient incapables de relever l'édifice social comme il le fallait : le mal venant de la crise économique, le développement de l'industrie demandant nécessairement le raccord des fonctions productrices à la tête même de la société, seuls les industriels, ou les ingénieurs ou des savants, mais à aucun prix des politiciens, pouvaient réorganiser la société.

Durkheim expose avec ampleur et complaisance les idées de Saint-Simon. Comme nous le verrons plus loin, c'est chez lui qu'il a trouvé les fondements de son positivisme et de sa sociologie. Bien qu'il ne le suive pas en tous points, il a trop pénétré cet esprit positif à l'excès pour s'apercevoir lui-même qu'il y a autre chose dans la société qu'une machine aux rouages détraqués. Le facteur moral, le facteur religieux, la valeur personnelle des individus, donc leur éducation tant morale que religieuse, tout cela doit entrer en ligne de compte. L'un et l'autre l'ont complètement oublié, c'est pourquoi en dépit de la valeur que nous avons reconnue plus haut à l'observation sociologique de Durkheim, celle-ci ne sera toujours qu'un ins-

trument faussé, appelé à accumuler des ruines là où il voudrait rappeler la vie. Nous allons voir dans la seconde partie de cette étude la raison profonde de cette déviation. Nous passerons sous silence l'exposé historique du système industriel de Saint-Simon, ainsi que le rapide aperçu sur l'école Saint-Simonnienne. Nous nous arrêtons au chapitre intitulé : « Fondation du positivisme ».

*
* *

Durkheim nous montre dans cette partie de son cours comment Saint-Simon peut être considéré à juste titre comme le fondateur du positivisme, et par le fait même, en un certain sens, de la sociologie positive. Cet exposé nous fera toucher du doigt le vice foncier de tout le système.

Saint-Simon avait été frappé, à la suite des philosophes du XVIII[e] siècle, d'une chose qui ne faisait plus pour eux aucun doute : la philosophie devenait incapable de donner une synthèse de tout le savoir humain, étant donné que son objet était totalement différent de celui des sciences qui se développaient alors beaucoup. Les Encyclopédistes, avant lui, avaient surtout détruit, — ils ne sont guère allés plus loin. Ce que les Encyclopédistes n'avaient pas fait, Saint-Simon le croyait réalisable, c'est-à-dire que, en plus des différentes branches du savoir humain qui embrassent chacune un aspect des choses et un seul, il doit y avoir place pour « un système spécial qui relie les unes aux autres toutes ces connaissances fragmentaires et spéciales et en fasse l'unité » (p. 130) : c'est la philosophie. Ces connaissances spéciales sont toutes du domaine positif expérimental, puisque toute autre branche de connaissance, religion, métaphysique, etc... est regardée comme sans valeur. Or quelles sont ces connaissances spéciales? La physique, la chimie, l'astronomie. Donc, si toutes les sciences qui n'ont pas le caractère des sciences physiques doivent être rejetées, la philosophie qui, tout de même, dans la pensée de Saint-Simon, doit constituer un système d'idées servant de fondement aux croyances morales et politiques des peuples, la philosophie pourra-t-elle atteindre ce but par la seule synthèse de quelques sciences positives? Ce n'est pas du tout la pensée de Saint-Simon; et là il est en complète rupture avec les Encyclopédistes. « Les auteurs de l'Encyclopédie française, dit-il, ont démontré que l'idée générale admise ne pouvait servir au progrès des sciences...; mais ils n'ont point indiqué l'idée à adopter pour remplacer celle qu'ils ont discréditée... La philoso-

phie du XVIII[e] siècle a été critique et révolutionnaire, celle du XIX[e] sera inventive et organisatrice » (p. 131).

La philosophie a pour but dernier la conduite des hommes et des sociétés. Pour accorder ces deux exigences : Philosophie = synthèse de sciences positives, et Philosophie = système de conduite des individus et des sociétés, il n'y a qu'une chose à faire, « étendre l'esprit positif qui inspire l'astronomie et les sciences physico-chimiques à l'homme et aux sociétés » (p. 136).

Saint-Simon vivait à une époque de troubles profonds dans toutes les sociétés, et il voyait l'impossibilité radicale à y porter remède dans ce fait que la nature des sociétés n'était pas connue, ou plutôt que celles-ci étaient connues et envisagées d'un point de vue complètement faux et en rupture radicale avec l'esprit positif des sciences. C'est lui qui s'écriait : « Chimistes, astronomes, physiciens, quels sont vos droits pour occuper dans ce moment le poste d'avant-garde scientifique ? L'espèce humaine se trouve engagée dans une des plus fortes crises qu'elle ait essuyées depuis l'origine de son existence; quels efforts faites-vous pour terminer cette crise?... Toute l'Europe s'égorge, que faites-vous pour arrêter cette boucherie? Rien! Que dis-je? C'est vous qui perfectionnez les moyens de destruction... Quittez [donc] la direction de l'atelier scientifique; laissez-nous reporter toute [l'attention de la science] sur les travaux qui peuvent ramener la paix générale en réorganisant la société » (p. 135).

Dès lors nous avons la première notion de cette science à venir, la *sociologie*. Le mot n'a pas été dit par Saint-Simon, c'est Comte qui l'a forgé, mais nous avons la chose; elle s'appelle sous la plume de Saint-Simon, la *physiologie sociale*. Nous sommes en présence d'une science qui veut faire, pour ainsi dire, l'anatomie des phénomènes sociaux.

Ceci est la conclusion générale à laquelle est arrivé Saint-Simon. Il s'est trouvé devant la nécessité de fonder une nouvelle science.

Mais comment conçoit-il ses études sociales? Car il n'y avait rien avant lui, et vraiment est-ce chose possible d'examiner la société et les phénomènes sociaux comme on fait de la physique ou de la biologie, en rupture avec les principes moraux et religieux qui inspiraient autrefois cette recherche? Saint-Simon a vu la difficulté qui peut surgir de la nouveauté; mais il affirme que la chose est possible, et il insiste pour que l'on apporte désormais à l'étude des sciences sociales le même esprit exactement dans lequel sont faites les sciences des corps bruts. C'est que pour lui il n'y a pas deux mondes, l'un qui peut être observé scientifiquement, et l'autre qui ne le peut

pas, mais un seul qui doit être observé positivement dans toutes ses parties. La tendance de l'esprit humain, dit-il, « est de baser tous ses raisonnements sur des faits observés et discutés ; déjà il a réorganisé sur cette base positive l'astronomie, la physique et la chimie... On conclut de là, nécessairement, que la physiologie, dont la science de l'homme fait partie, sera traitée par la méthode adoptée pour les autres sciences physiques » (p. 139). C'est l'acceptation radicale de l'agnosticisme pour tout ce qui peut être réalité métaphysique, s'il y en a. Il faudrait tout de même légitimer cette désertion ; et on ne le fait pas.

Cette « physiologie sociale » dont parle Saint-Simon, ne s'appliquera pas seulement aux individus, en tant qu'*individus* qui composent la société. La physiologie animale par exemple, ne s'occupe pas seulement d'expérimenter un à un les organes du corps pour en déterminer les fonctions ; elle envisage aussi et surtout l'individu tout entier qui est une entité complète et dont la seule somme des observations faites sur chacun des organes ne peut donner une juste connaissance. La physiologie sociale est de même nature : son étude porte sur l'être social qui n'est pas un simple agrégat d'individus, mais est une réalité *sui generis* qui a son existence et son identité propres.

Mais cet être, comment convient-il de l'étudier?

Saint-Simon recherchera à travers l'histoire l'évolution des sociétés, en fixant à chaque stade les actions et réactions des unes sur les autres. Cette méthode, pense-t-il, est excellente, parce qu'elle nous fait rattacher la société étudiée aux états antérieurs de la civilisation qui l'ont suscitée et qui donc peuvent le mieux l'expliquer. Plus on remontera loin dans les formes successives de la civilisation, mieux on comprendra la société, car alors on verra avec plus de recul sa marche vers le progrès. « La loi du progrès nous domine avec une absolue nécessité. Nous la subissons, nous ne la faisons pas » (p. 142).

Saint-Simon reproche à l'histoire, telle qu'on la concevait à son époque de n'être qu'une récapitulation de faits envisagés sans aucun rapport les uns avec les autres et groupés à la suite dans l'ordre où se suivaient les dynasties. Cette façon d'entendre l'histoire est absolument contraire à la science : c'est vraiment faire preuve de trop de naïveté que de considérer en eux-mêmes seulement des faits sociaux, qui ont leur explication dans des causes d'une envergure considérable, puisqu'ils se développent dans un peuple donné, parallèlement à ceux qui marquent l'évolution des peuples voisins, de tous les peuples. Et même, si l'on veut être complet, il faut

tâcher de remonter jusqu'à l'histoire de l'animalité dont l'humanité n'est que le prolongement.

Durkheim s'est étendu avec une complaisance manifeste sur la genèse de la pensée de Saint-Simon. Il n'y a à cela rien d'étonnant quand on se rend compte de l'influence qu'a eue sur lui cette pensée. « Nous ne pouvons pas, dit-il, ne pas sentir l'importance et la grandeur de la conception fondamentale sur laquelle [la doctrine de Saint-Simon] repose. L'événement le plus considérable dans l'histoire philosophique du XIXe siècle, ç'a été la constitution de la philosophie positive. En présence de la spécialisation croissante des sciences et de leur caractère croissant de positivité, on pouvait se demander si la vieille aspiration de l'humanité à l'unité du savoir ne devait pas être considérée désormais comme une illusion, comme une perspective décevante à laquelle il fallait renoncer. On pouvait craindre par conséquent que les sciences iraient de plus en en plus en se fragmentant et que c'en était fait de leur unité. La philosophie a été en réaction contre cette tendance, une protestation contre ce renoncement. Elle affirme que l'éternelle ambition de l'esprit humain n'a pas perdu toute légitimité, que le progrès des sciences n'en est pas la négation, mais que, pour la satisfaire, des moyens nouveaux doivent être employés. Il faut que la philosophie, au lieu de chercher à dépasser les sciences, se donne comme tâche de les organiser, il faut qu'elle les organise suivant leur propre méthode en se faisant positive elle-même... [Saint-Simon] a été le premier à concevoir qu'entre les généralités formelles de la philosophie métaphysique et la spécialité étroite des sciences particulières, il y avait place pour une entreprise nouvelle, dont il a donné le plan et qu'il a lui-même tentée. C'est à lui qu'il faut en bonne justice reporter l'honneur que l'on attribue couramment à Comte » (p. 147).

Ceci est pour la philosophie positive en général. Il y a aussi un corollaire qui s'impose, c'est l'importance de la physiologie sociale. S'imaginant que les sociétés ne pouvaient plus être régies par les méthodes employées jusqu'alors, Saint-Simon a montré qu'il fallait les étudier scientifiquement à la manière des sciences naturelles. Il n'a pas établi de règles concernant la marche et la méthode de cette science, ce fut le mérite de Durkheim, mais tout de même il en avait eu une idée suffisamment nette pour baser toute sa théorie du renouvellement des sociétés sur l'examen positif et scientifique de leur développement.

On se demande ce qui reste à l'actif de Comte dans la genèse de la pensée de Durkheim et dans toute la philosophie positive.

D'après Durkheim, Comte a cherché à étouffer la mémoire de Saint-Simon, pour attirer à lui la gloire de la philosophie nouvelle. Comte en effet parle fort injurieusement de « cette liaison de sa première jeunesse avec un jongleur dépravé ». Ceci est du Comte déjà lancé et philosophe. Mais le Comte des premières années de jeunesse, le jeune secrétaire de Saint-Simon en 1815-1816, qui touchait de son maître 300 francs par mois, profitait, et il ne s'en cachait pas, des travaux de celui-ci. Par ailleurs il est sûr que le nom de Comte est resté attaché à la philosophie positive. Ceci s'explique. Et Durkheim nous montre très bien en quoi la position adoptée par Comte est plus scientifique que celle qu'avait adoptée Saint-Simon. Celui-ci a trouvé que le positivisme est le seul moyen « d'élever, comme il dit, sans secousse, l'organisation sociale au niveau des lumières ». Un esprit scientifique se serait attaché à déduire les conséquences de cette idée et aurait cherché à poser une méthode de science sociale. Saint-Simon n'a pas fait cela, mais avant que son idée ait subi toute l'élaboration scientifique dont elle avait besoin, il a voulu en tirer les plans d'une réorganisation sociale, tout de suite. Comte a vu combien contenait de justesse le point de vue initial de Saint-Simon. Il a résolu alors d'en tirer tout le parti possible pour fonder sa philosophie, science abstraite et, générale; celle-ci, une fois établie, mais alors seulement, deviendra un précieux instrument de travail.

En résumé, Durkheim a trouvé dans Saint-Simon une pensée maîtresse à laquelle il a adhéré et qui lui servira plus tard à fonder tout son système sociologique. Après avoir rejeté toute métaphysique, — au sens le plus large du mot, — après avoir dénié à l'individu pris isolément toute valeur et toute influence sur les phénomènes par où se traduit la vie des sociétés, nous avons une philosophie dont le point central est l'évolution, la marche vers le Progrès de l'Humanité. Nous le savons, Durkheim ne prendra pas à son compte intégralement cette pensée. Il accepte tous les principes du positivisme, il se rallie à la sociologie de Comte, mais il nie que l'Humanité soit en marche vers le Progrès. C'est sur ce point qu'il deviendra indépendant du positivisme orthodoxe. Il étudiera *les sociétés* qui se sont succédé et se succèdent toujours à travers les âges. Et pour faire cette étude, il établit au courant de ces recherches les règles de cette nouvelle science, les *Règles de la Méthode sociologique*. Cette divergence n'est qu'amorcée dans le cours que nous étudions présentement; aussi n'en parlerons-nous pas davantage. Nous avons d'ailleurs de quoi porter une juste appréciation sur tout le système de notre auteur.

La conclusion des *Règles de la Méthode sociologique* nous avertissait que deux particularités recommandent la nouvelle philosophie à l'estime des savants. Elle n'est au terme de sa pensée ni positiviste, ni évolutionniste, ni spiritualiste, elle est la sociologie tout court. « Elle n'a pas à prendre parti entre les grandes hypothèses qui divisent les métaphysiciens »[1]. En second lieu, dit encore Durkheim, « notre méthode est encore objective. Elle est dominée tout entière par cette idée que les faits sociaux sont des choses et doivent être traités comme telles »[2]. On ne saurait nier plus fortement une évidence. Les théories de Saint-Simon qui, nous l'avons vu, rejettent sans autre forme de procès, tout un ordre d'idées, sous prétexte qu'elles ne sont pas scientifiquement expérimentales, sont à la base de toute la science de Durkheim. On aura beau jeu ensuite à nous assurer que tout ce qui est fait social est objet de science : quand on a ainsi mutilé cet objet, il est tout un ordre de faits réellement sociaux qui n'ont plus droit à l'existence. De quel droit adopter un procédé d'investigation à l'exclusion de tout autre? On n'oublie qu'une chose, c'est de se demander s'il n'y aurait pas plusieurs ordres de vérités et si tous les ordres peuvent être traités et atteints par la seule méthode positiviste.

La société connaîtra encore bien des jours sombres s'il n'y a que la Sociologie de Durkheim pour répondre à ce « cri de douleur et parfois de colère poussé par les hommes qui sentent le plus vivement notre malaise collectif ». Et il y a peu d'espoir que les prochains manuscrits du Maître, édités par les soins de l'*Année Sociologique*, nous donnent l'occasion d'être plus optimistes.

Jacques Bonnet-Eymard.

Jersey.

1. *Les Règles de la Méthode sociologique*, p. 172.
2. *Id.*, p. 175.

IV. MÉTAPHYSIQUE

SYSTÈMES ET QUESTIONS

Nous diviserons ce Bulletin de Métaphysique en cinq articles : 1. Le Thomisme; 2. Le néo-réalisme anglais; 3. Le problème de Dieu; 4. Autour de la science et du concours divins; 5. Scolastique et Progrès. Sur chacun de ces sujets ont paru de 1926 à 1929 des travaux nombreux dont nous passerons en revue seulement quelques-uns. Les problèmes qu'ils traitent sont connus depuis toujours, mais jamais ne s'épuisent : on ne se lassera pas d'en préciser de plus en plus les termes ni d'en renouveler la critique.

Art. I. — Le Thomisme.

E. De Bruyne, *Saint Thomas d'Aquin;* — Wébert, O. P., *Essai de métaphysique thomiste;* — B. Romeyer, S. J., *Thomas d'Aquin;* — A.-D. Sertillanges, O. P., *Les grandes thèses de la philosophie thomiste;* — A. d'Alès, S. J., *Le Thomisme;* — Mc Nabb, O. P., *The catholic Church and Philosophy;* — M. de la Taille, S. J., *Actuation créée par l'Acte incréé;* — M. C. de Rivera, O. P., *Notas criticas.*

Le thomisme est à l'ordre du jour. Les travaux d'introduction et d'exposition se multiplient, sans d'ailleurs se copier du tout — et il faut s'en réjouir. Nous insisterons longuement sur les manifestations de ce mouvement essentiel.

§ 1. — Le « Saint Thomas d'Aquin » de M. De Bruyne.

Le *Saint Thomas d'Aquin* de M. De Bruyne, professeur à l'Université de Gand, témoigne d'un long commerce avec le Docteur

1. *Saint Thomas d'Aquin.* Le milieu, l'Homme, la Vision du monde. 1 gr. in-8, Paris, Beauchesne, 1928, 348 pp., 30 fr.

angélique et d'une connaissance très approfondie de sa doctrine *philosophique*. Je dis bien « philosophique », car c'est de celle-là seule que l'auteur s'occupe et dont il veut nous donner une vue d'ensemble, mais non de sa théologie. Le sous-titre de l'ouvrage en indique d'ailleurs le contenu : le milieu, l'Homme, la Vision du monde.

1. *L'introduction historique.* — La connaissance du milieu où il vécut, des auteurs dont il s'est inspiré, des controverses auxquelles il a été mêlé, est indispensable pour pénétrer dans l'âme d'un écrivain, surtout d'un philosophe; et l'on ne peut que se féliciter de l'importance accordée par M. De Bruyne aux antécédents historiques, aux divers courants intellectuels qui ont pu influer sur la pensée de saint Thomas. Il est autrement utile, pour comprendre le fond de celle-ci, de savoir quelles querelles agitaient les esprits de son temps, quel sort ses contemporains réservaient au péripatétisme, ce qu'avaient écrit Avicenne, Averroës, Maïmonide et tant d'autres auteurs arabes ou juifs qui viendront à chaque instant sous la plume de l'Aquinate, comment on comprenait alors Augustin et Platon, quelles étaient les thèses maîtresses de ce qui était à cette époque la philosophie traditionnelle et que représentaient avant tout les FF. Mineurs, mais aussi beaucoup de Prêcheurs de ce temps,.. — cela nous éclaire autrement sur la vraie pensée de saint Thomas que la lecture de Capreolus, Cajetan ou Bannez. Ce qui importe à nos esprits soucieux d'exactitude historique, ce n'est pas la manière dont certains commentateurs, — fussent-ils de grand mérite, — ont pu comprendre saint Thomas en le repensant par eux-mêmes, mais en le déformant pour autant ou en le glosant en fonction de préjugés systématiques et d'informations historiques absolument déficientes, mais c'est ce que lui-même pensait. Or la condition essentielle pour cela est de connaître comment il a compris ses sources, et ce que l'on pensait autour de lui. Libre ensuite au philosophe qui fait non plus de l'histoire, mais de la spéculation et étudie la vérité pour elle-même d'interpréter et d'utiliser dans un autre sens, de dépasser, voire de corriger et de contredire la doctrine du Docteur angélique : mais alors, que ce ne soit pas sous le couvert fallacieux, autant qu'inutile, de fidélité à sa pensée personnelle et à ses intentions ! L'histoire doit continuellement aider et alimenter la spéculation, mais elle s'en distingue formellement et il convient, si l'on veut faire du travail scientifique, de maintenir toujours très nettes les lignes de frontières.

Pour bien pénétrer l'œuvre du Maître, il n'importe pas moins de connaître la personne, le tempérament, les goûts, le caractère de

l'homme. Une pensée vivante n'est pas une géométrie morte, et il n'est pas de détails proprement humains qui ne servent à entrer mieux dans ce courant si complexe et si riche qu'est un génie comme celui de Thomas d'Aquin.

Les deux premiers chapitres de M. De Bruyne sont; à ces divers points de vue, de la plus haute utilité et de la meilleure méthode, encore qu'on puisse regretter qu'il ne leur ait pas accordé de plus larges développements. L'exposé qu'il nous donne des luttes entre réguliers et séculiers de la première moitié du XIIIe siècle, et surtout les diverses « attitudes intellectuelles » à l'égard de Platon et d'Aristote, du culte d'Aristote chez les Averroïstes (p. 35-36) et de l'opposition à Aristote chez les Augustiniens (p. 38-39), le rappel qu'il nous fait de la conciliation tentée par Albert le Grand et de l'influence exercée par celui-ci sur son élève, tout cela prépare à mieux comprendre comment Thomas fut la synthèse de son époque et tenta par un « éclectisme » supérieur (p. 69 et 71), — l'auteur ne craint pas le mot — de fondre, en un seul tout, Platon, Aristote et Augustin (p. 73), sans oublier Avicenne, Averroës et les autres. En définitive, c'est Aristote que Thomas suit de préférence, quoiqu'en le transformant (p. 77 sq.) et en y mettant souvent ce qui ne s'y trouve pas (p. 72) ; mais il n'en reste pas moins « fortement influencé par la tradition augustinienne et par la pensée arabo-juive » (p. 80 sq.). Tous ces préliminaires, qui ne prétendent pas à l'originalité, mais savent mettre à profit fort judicieusement les ouvrages de Mandonnet et autres historiens spécialistes, d'un accès souvent difficile et d'allure rébarbative, sont excellents et rendront les plus grands services aux non-initiés. Lorsque M. De Bruyne en vient ensuite à exposer la Vision du monde que s'était formée l'Aquinate, et qui est l'objet propre de l'ouvrage, le lecteur est prêt à entrer de plain-pied dans la pensée du Maître.

Mais avant d'y entrer à la suite de M. De Bruyne, quelques distinctions s'imposent ici. L'esquisse de M. De Bruyne comprend deux parties. L'une très courte, où est décrit ce que l'auteur estime être les fondements de la métaphysique de saint Thomas, mais ce qui représente au vrai les fondements de la métaphysique de M. De Bruyne. Sur cette partie à laquelle l'auteur tient manifestement comme à la prunelle de l'œil, nous ferons les plus expresses réserves, non seulement quant au fond, mais aussi quant à son attribution à saint Thomas que nous croyons tout à fait injustifiée. La seconde, de beaucoup la plus considérable, qui est le développement même de la philosophie de l'Aquinate sur la nature, sur l'âme, sur Dieu, nous donne au contraire un large exposé, fait avec ampleur et amour, mais

aussi avec un esprit très averti des lacunes et des déficits de cette magnifique synthèse. Cette autre partie est excellente de tous points et nous n'aurons que des éloges à lui adresser : elle constitue l'une des bonnes initiations, maintenant nombreuses, à la philosophie thomiste que nous ayons en langue française.

2. *La Métaphysique de M. De Bruyne.* — Tâchant à caractériser la synthèse de saint Thomas, M. De Bruyne dit fort justement que *l'être* en est la clé de voûte et que cette idée commande tout son intellectualisme (p. 87). Mais s'agit-il de nous montrer la genèse de cette pensée, de nous livrer le principe et la méthode qui ont présidé à la construction de l'édifice, M. De Bruyne manque, semble-t-il, à nous faire retrouver le vrai saint Thomas dans le chapitre qui voudrait nous initier à ce travail révélateur. Ce chapitre, qui a pour titre *L'être et les compositions métaphysiques*, s'inspire en effet d'une conception toute moderne du thomisme qui, à la suite de Hégel et d'autres philosophes allemands, voudrait faire de la métaphysique une science rigoureusement et exclusivement *a priori* à partir de postulats que nous croyons arbitraires et injustifiés; et l'on se demande si M. De Bruyne précisément ne nous y développe pas une de ces constructions ou reconstructions systématiques dont nous parlions à l'instant, qui, sous prétexte de donner son vrai sens à la pensée d'un auteur, la repensent si bien à la couleur d'un autre esprit et l'adaptent si bien aux soi-disant exigences d'un autre temps qu'on aura la plus grande peine à y reconnaître le bon saint Thomas.

M. De Bruyne met à la base de la noétique thomiste l'affirmation de l'être nécessaire et absolu, la référence à cet Absolu dans tout jugement, enfin — ce qui évidemment ne fait pas question — l'objectivité du principe de contradiction. Avec cela, dit-il, vous pourrez déterminer « les conditions nécessaires auxquelles doivent obéir les formes d'être sous peine d'être contradictoires » ; en d'autres termes, vous pourrez définir les conditions absolues d'intelligibilité de tout objet de pensée : ce qui est au propre l'objet de la métaphysique générale.

Malheureusement l'exposé des deux premiers *fondements* ne sait pas éviter des imprécisions grosses de redoutables équivoques. La nécessité de l'être, d'après saint Thomas, s'impose tout d'abord et avant tout à l'esprit, c'est entendu, mais la nécessité de quel être? et dans quel ordre? Tantôt l'auteur parle comme s'il s'agissait de l'*être en général,* tantôt et le plus souvent de l'*être nécessaire et infini :*

« Dans tout être, nous voyons se réfléchir l'éternel, l'infini... Dans tout être réel, nous apercevons un rapport à ce qui est absolument : l'être a sa

raison d'être en lui-même, il ne peut pas ne pas être » (p. 116). « L'existence de l'être s'impose à l'esprit, dès qu'il pense. Non pas l'existence de Dieu, clairement conçu, mais celle d'une réalité vaguement devinée, comme ne pouvant pas ne pas être. Cette réalité-là, qui comprend tout, l'esprit l'affirme, il l'oppose au néant, au contradictoire, à l'impossible, il voit qu'elle ne peut pas être et ne pas être en même temps et sous le même rapport... » (p. 120). « Que l'être en général soit absolument nécessaire, la chose paraît évidente à saint Thomas. *Veritatem esse in communi est per se notum* (*Ver.*, q. X, a. 12 ad 13). L'être nécessaire se justifie par lui-même : s'il existe un être nécessaire, il est par soi. Il est parce que sa nature est d'être, il a sa raison d'être en lui-même. Au premier instant l'esprit ne perçoit que vaguement cette vérité : il n'a nullement l'intuition de l'Être divin ni de la vérité première : il voit simplement que tout être implique l'existence d'un Absolu, toute proposition vraie une vérité immuable » (p. 123).

Toutes ces assertions et beaucoup d'autres, prises objectivement en elles-mêmes et considérées du point de vue de la vérité en soi, sont incontestables. Mais selon qu'on les considère dans l'ordre *logique* de la connaissance du point de vue génétique, ou dans l'ordre *ontologique* et absolu, elles revêtent une valeur et un sens très différents. Que la nécessité de l'être absolu et nécessaire s'impose, certes! ce n'est pas nous qui mettrons cela en doute! De plus, que l'intelligence, dans tout acte de perception et dans tout jugement, affirme la nécessité de l'être en général ou, si l'on veut, qu'elle affirme qu'il y a nécessairement et qu'il ne peut pas ne pas y avoir *de* l'être, pour autant qu'elle juge et qu'elle pense *quelque chose* : cela encore est certain. Mais que, dans tout jugement, soit impliquée et affirmée la nécessité de l'être *nécessaire*, c'est une tout autre question. Aussi bien l'appréhension fondamentale de la nécessité de l'être en général n'implique nullement la totalité de l'être, et l'implicite du *concept* d'être n'est pas du tout un implicite objectif logique ou psychologique : ce n'est pas par l'analyse de ce concept que l'on pourra déduire quoi que ce soit et donc ce concept ne contient aucune réalité déterminée d'être. C'est par l'analyse de l'être *concret* que la détermination de l'être peut s'obtenir, par l'analyse aussi des exigences que celui-ci pose vis-à-vis de l'intelligence, faculté de l'absolu. Quant à la référence à l'absolu qu'implique le jugement, nous avons dit ailleurs (*Archives*, V, 1, p. 150 sq.) comment il faut se garder de jouer ici sur les mots : l'absolu avec un petit *a* qui pose une nécessité hypothétique n'est pas du tout la même chose que l'Absolu avec un grand A. Pour passer de l'un à l'autre, il faut un raisonnement que seul nous donne le principe d'universelle intelligibilité, expression de la nécessité dyna-

mique de l'esprit accordé à l'être et de l'être lui-même en tant qu'être. Ce ne sera pas l'*affirmation* comme telle dans le jugement qui dira une référence à l'Absolu, mais l'être réel du sujet, qui est supposé par le jugement et sur lequel porte celui-ci, pour autant que cet être soumis au crible du principe de raison suffisante s'avérera insuffisant à exister par soi : ce qui est fort différent [1]. Lorsque saint

1. Étant supposée l'objectivité ou réalité du sujet, c'est-à-dire sa valeur d'essence (idéale ou existante) que nous assure la solution du problème critique et par suite la valeur de l'intelligence ordonnée à l'être, l'attribution au sujet, par le moyen de la copule, d'un prédicat qui exprime une propriété objective dudit sujet, s'explique toute seule. La copule exprime en effet la loi d'identité qui régit à la fois l'intelligence dans l'exercice de son activité et l'intelligible dans son être. Les termes étant distinctement en présence sous le regard de l'esprit, leur liaison ou opposition, marquée par la copule, ne peut pas ne pas suivre en vertu d'une nécessité absolue, dont toute la raison d'être se trouve dans la nature même des termes et le principe d'identité. Ce serait une étrange méprise que de confondre l'*idée d'être* et cette *loi d'identité* formelle ou d'intelligibilité qu'exprime la copule dans le jugement et en fonction de laquelle notre intelligence pose une affirmation, ou, si l'on préfère, qui est la raison strictement formelle (sa forme) *sub qua* elle exerce son activité propre et spécifique ! Les anciens se sont gardés de pareille erreur et le P. De Munnynck, dans la *Revue néoscolastique* de 1914, p. 197-203 a très bien mis en évidence cette distinction. Quant à impliquer l'Absolu avec un grand A, cette loi d'identité signifiée par la copule ne le ferait *logiquement* que si, dans l'ordre logique, elle disait essentiellement dépendance vis-à-vis de l'Esprit qui est Être et donc de Dieu. Tous ceux qui tiennent l'argument platonicien et augustinien des vérités éternelles le concluent sans doute ; mais beaucoup d'autres le nient : Cf. la note suivante à propos de Mindorff. — D'aucuns à la suite du P. Rousselot (Cf. nos *Institutiones Metaphysicae*, p. 141, 166, 530 sq) — et ici nous ne visons plus du tout M. De Bruyne — voudraient dans tout jugement d'existence et *reductive* dans tout jugement, trouver une synthèse du réel et de l'idée qui nous donnerait l'être absolu, et qui, à ce titre, — en tant qu'acte du sujet pensant qui réalise une synthèse dont il n'est pas le maître, — exigerait une raison d'intelligibilité distincte de ce même sujet, supérieure à lui, et qui serait l'Être pur. D'après cette conception, la réalité absolue d'être, au sens propre du mot, ne nous serait donnée et connue que dans l'acte par lequel nous attribuons un prédicat idéal (la chose en rapport avec notre esprit) à un sujet (chose en soi, possible ou actuelle fournie à l'origine par la sensation) — que dans l'acte synthétique de l'esprit où se fait l'objectivation du prédicat dans le sujet, c'est-à-dire, selon une formule barbare impossible à rendre en français, la *concretio praedicati in subjecto* ; bref, la réalité proprement métaphysique, ne serait atteinte que dans l'affirmation du jugement, en vertu de laquelle l'esprit pose l'identification de l'idéal et du réel et par là même l'objectivité absolue de cette synthèse en la référant à l'Absolu qu'il atteindrait implicitement et immédiatement par l'intermédiaire de la copule : *est*. — Antérieurement à cette affirmation catégorique, nous n'avons aucune connaissance de la réalité comme objective, mais seulement le donné empirique de la sensation qui constitue pour la pensée une matière informe. La forme même et l'absolu de cette même pensée nous seront donnés dans l'affirmation et par l'affirmation, terme suprême de notre activité intellectuelle. Ainsi, tout jugement quel qu'il soit, d'après la théorie, impliquerait cette référence d'un prédicat à un sujet (actuel ou possible) et avec elle dans l'affirmation exprimée par la copule, la réalité d'être de l'objet, mais en même temps l'affirmation de l'être total, et, avec lui, de l'Infini. La copule reçoit ainsi un sens qui dépasse, on le voit, de très loin le sens qu'on

Thomas dit : « veritatem esse in communi est per se notum », cette proposition n'implique nullement l'affirmation de l'être nécessaire :

avait accoutumé de lui donner dans la logique ancienne. Toute sa force du reste et toute son ampleur procèdent en définitive, selon cette même théorie, du dynamisme et des exigences mêmes de l'esprit que l'on se donne au point de départ comme impliquant l'infini et signifiant l'ineffable. — Mais cette explication nous paraît vaine. L'objectivité nous est donnée dans l'appréhension incomplexe, c'est-à-dire dans l'intuition de la réalité soit sensible, soit intellectuelle. Le jugement ne fait que l'*exprimer*, mais ne la pose pas. La donnée première s'offre sans doute, comme connaissable en puissance dans son en-soi, indépendant du sujet connaissant ; elle n'est connue parfaitement en acte, si l'on veut, que dans la synthèse d'un prédicat idéal et du sujet réel : *hoc* est *homo*. Mais cette synthèse a sa pleine raison d'intelligibilité dans l'incomplexe de la donnée et dans la fonction discursive et abstractive de l'esprit. D'autre part, le dynamisme de l'esprit n'est capable de rien objectiver du tout. Ce qui ressortit à l'objectivation de la connaissance relève de la causalité formelle et non de la causalité finale : dynamisme et finalisme n'y jouent aucun rôle, comme l'a très bien montré le P. Jansen, dans *Scholastik* de 1928, p. 362-363. De plus, cet *être* qui serait posé par la copule dans le jugement particulier d'existence, est-ce *cet* être particulier qui convient à *ce* sujet, ou est-ce en réalité l'*être total?* Si c'est l'être particulier, la théorie n'a plus aucune portée. Aussi les tenants de cette opinion n'hésitent-ils pas à opter pour la seconde hypothèse et d'emblée dans le premier acte de l'esprit, ils se donnent l'Absolu avec un grand A, c'est-à-dire Dieu, comme donnée implicite et condition *logiquement* nécessaire de toute connaissance. Ce qui évidemment est énorme !

Sans parler de la nature absolument gratuite d'une telle affirmation qui est contredite de façon formelle par la donnée psychologique et qui, au lieu de preuve consistante, n'offre d'autre justification positive d'elle-même que sa propre affirmation ; sans parler non plus de sa nouveauté qui bouleverse de fond en comble la tradition unanime de l'école et, en fait, a été universellement rejetée, nous estimons qu'il convient de tenir cette thèse pour simplement fausse : *a*) elle méconnaît les conditions normales et certaines qui commandent le jugement et notre connaissance discursive abstraite ; *b*) elle affirme un implicite (la référence à l'être total, y compris Dieu), qu'elle ne pourra jamais expliciter qu'en supposant toute la question, les principes qui permettraient cette explicitation supposant eux-mêmes cet implicite et ainsi de suite à l'infini : d'où pétition de principe initiale qui rend vaine toute spéculation ultérieure ; *c*) elle implique une intuition de la réalité d'être et des exigences de l'être qui n'est pas à coup sûr l'Ontologisme de Malebranche ni celui de Rosmini ou des ontologistes du XIXe siècle, mais qui est une autre forme de cette erreur, forme nouvelle de l'appréhension immédiate de Dieu par la raison, qui ne tombe pas sous la conscience bien sûr ! (elle n'y tombait pas davantage pour les Ontologistes de toute nuance qui l'ont jamais soutenue), mais qui se *conclut* comme une condition nécessaire *a priori* de la connaissance ; forme originale, oui, mais qui rend toute démonstration de l'existence de Dieu *per ea quae facta sunt* absolument impossible et dont par suite on peut se demander même si elle est, après le Vatican et le serment antimoderniste, *tuta* théologiquement parlant ; *d*) elle supprime toute distinction entre l'ordre logique et l'ordre ontologique au mépris des données les plus certaines de la réflexion philosophique, ce qui, par le fait même, rend toute science métaphysique, comme toute philosophie, impossible et par surcroît renverse jusque dans ses fondements premiers la méthode scolastique entière ; *e*) elle donne au dynamisme de l'esprit une valeur et un sens tout à fait injustifiés et injustifiables. Et c'est pourquoi, loin de fonder quoi que ce soit en épistémologie ou en métaphysique, cette théorie nous semble rendre caduc tout ce qu'elle appuie.

en tant qu'affirmation elle en prescinde de façon complète et dit seulement qu'il y a *de* la vérité en général, comme il y a *de* l'être en général. Et d'autre part, dans l'ordre logique, c'est une chose de voir « que tout être implique l'existence d'un Absolu » et c'en est une tout autre, d'affirmer « que toute proposition vraie implique une vérité immuable » qui soit la Pensée subsistante [1].

S'agit-il maintenant des *applications* que l'auteur va faire de ses principes, certaines réserves plus sérieuses vont s'imposer. Ainsi, c'est par simple application du principe de contradiction que M. De B. fait conclure à saint Thomas la composition d'acte et de puissance (pp. 121-122). Or son raisonnement n'aboutit qu'à une composition de substance et d'accident, il n'aboutit pas à une composition dans la substance. Concédons seulement que l'on obtient ainsi, à partir du mouvement, du *fieri* de l'être corporel, deux notions tout à fait objectives qui, dans ce cas, s'imposent comme distinctes à l'esprit.

« Cette distinction, poursuit l'auteur, est appliquée analogiquement à tout l'ordre métaphysique. La puissance, principe général d'altération, devient principe absolu de *pouvoir être*. De même qu'acte et puissance forment l'être changeant, métaphysiquement composé mais indivisible, existence et essence constituent l'être *contingent :* l'acte de l'existence, dira saint Thomas, est reçu dans la puissance de l'essence. Ne l'oublions pas, *c'est là une expression analogique* »

1. Cf. MINDORFF, O. F. M., *De argumento ideologico existentiae Dei*, in « *Antonianum* »1928, pp. 407-450. L'auteur dans un premier article avait donné toute l'histoire de cet argument. Ici il en fait la critique directe et conclut très nettement à son inefficacité radicale. Pour Mindorff, cette preuve doit définitivement disparaître de la théodicée. Ce verdict ne plaira pas à tout le monde, c'est clair, mais une telle opinion est parfaitement libre. Outre ses raisons intrinsèques dont il est impossible qu'un métaphysicien de métier ne reconnaisse pas la valeur, il a pour soi des autorités de premier ordre ; voire on peut chercher la preuve tant qu'on voudra chez saint Thomas, on ne l'y trouvera pas, opposée qu'elle essentiellement au mouvement profond de sa pensée. — Nous estimons avec Mindorff — quitte à préciser les motifs qu'il allègue — que cette preuve est absolument impuissante à établir, dans l'ordre métaphysique du raisonnement discursif, l'existence de Dieu ; mais nous ne pensons pas cependant, comme il semble le vouloir, qu'il faille y renoncer de façon complète et ne plus lui réserver de place dans la théologie naturelle. Il faut au contraire lui en réserver une très belle, mais à un autre rang, je veux dire qu'il faut la proposer comme preuve explicative et synthétique de tout l'ordre intelligible, une fois l'existence de Dieu prouvée par ailleurs. — Quant à l'efficacité que d'aucuns reconnaissent à cette preuve tirée de la vérité logique pour réfuter le kantisme, comme si la nature du jugement et l'exigence de l'infini qu'impliquerait toute affirmation, devaient contraindre ou d'affirmer l'Absolu ou de renoncer à expliquer la vérité, l'on pense bien que nous ne l'admettons également à aucun titre. Si les partisans de Kant n'ont pas à redouter de la part des Scolastiques d'autre argumentation plus décisive que celle-là, ils peuvent demeurer en toute sécurité et ne redouter aucun de nos assauts. La victoire leur sera trop facile et leur position en sera fortement consolidée.

(p. 122). Combien juste et certaine cette dernière conclusion! Pourquoi faut-il que, l'appliquant précisément à l'essence et à l'existence, M. De B. l'oublie si vite et qu'arrivé à ce point central de son exposé, il perde son sang-froid métaphysique?

« Si des choses existent qui ne sont pas l'Être pur, elles sont contradictoires si elles ne se composent pas d'essence et d'existence », lisons-nous, page 119. A la page suivante, on nous explique pourquoi l'être changeant et mobile doit être ainsi composé : « L'évolution n'est intelligible que par le conditionnement réciproque de l'être et d'un non-être relatif ». Pour qu'il y ait composition, il faut donc qu'à l'être qui est, s'oppose un non-être relatif qui soit, lui aussi. Et c'est parfait ! Mais lorsqu'après avoir énoncé ces principes, M. De B. veut les appliquer à la composition, dans l'être mobile, de l'essence et de l'existence et non pas de la matière et de la forme, l'échec nous semble complet.

« Limiter l'être par le non-être, nous dit-on, c'est ne point le limiter ». — Ce non-être, dont il est maintenant question, est et ne peut être, d'après ce qui précède, que le non-être absolu, c'est-à-dire la négation pure et simple, la limite formelle, néant relatif, si l'on y tient, parce que limite de l'être dans l'être, mais, du point de vue formel, quoi qu'on puisse dire, négation formelle. Or, si la limite pure considérée comme négation simple n'est évidemment pas un principe positif, pourquoi ne suffirait-elle pas, comme principe formel, à rendre intelligible la finitude ? Lorsque l'on cherche à appliquer le principe de la limitation de l'acte par la puissance à la composition d'essence et d'existence, conclut-on autre chose, lorsqu'on veut s'entendre soi-même? Assurément pas! Et l'on ne conclut autre chose qu'en faisant de l'*être*, illimité *ratione sui*, une réalité positivement infinie et univoque, que l'on tâche à faire limiter par une puissance fictive, mais que l'on ne peut pas limiter en droit ni évidemment en fait.

Aussi bien, M. De B. raisonne comme suit : « L'être qui n'est qu'être, dit saint Thomas, est infini, car dans l'être même il n'y a aucune limite : *Esse subsistens oportet esse infinitum, quia non terminatur aliquo recipiente*. Limiter l'être par le non-être, c'est ne point le limiter ; limiter l'être par l'être, c'est encore nier toute limitation. Si, par conséquent, l'être limité ou fini existe, il faut qu'il ait en lui une raison de sa finitude autre que l'acte d'être de soi illimité. « Omne quod est post primum ens, cum non sit suum esse, « habet esse in aliquo receptum, per quod esse ipsum *contrahitur* » (*De spir. creat.*, I).

Ce raisonnement souffre d'un double vice. Tout d'abord il con-

fond l'être *en tant qu'être* et l'être *qui n'est qu'être*. L'illimitation de l'être en tant qu'être, la seule que nous ayons ici à considérer, n'est qu'une illimitation précisive, nullement une illimitation positive, cette illimitation précisive étant la seule compatible avec une limitation quelconque ; c'est donc une illimitation conséquente à l'état d'indétermination abstrait où l'être est pensé, et donc une illimitation purement conceptuelle, terme par définition d'une distinction de raison. L'être ainsi pensé, fût-il non l'être purement indéterminé, c'est-à-dire l'*ens* commun, mais la totalité de l'être fini pensable, il n'importe : cette totalité en tant que pensable, tout indéterminée et illimitée qu'elle est, doit être affirmée *finie* abolument; mais au vrai, en tant qu'indéfinie et inépuisable, toujours susceptible de mieux, elle est un pur *ens rationis*, une pure abstraction, non une réalité, au sens propre du terme, encore que cette abstraction soit parfaitement objective et fondée dans la réalité. A moins que l'on identifie formellement, comme les réaux du Moyen Age ou, en un sens contraire, nos idéalistes des temps modernes, toute idée pure avec la réalité !... Quant à considérer l'être en tant qu'être comme infini en ce sens qu'il comporte et inclut le fini et l'infini, mais prescinde formellement de cette détermination, il ne peut évidemment en être question ici, cet état d'indétermination impliquant un degré d'abstraction encore supérieur et pouvant encore moins donner un terme de distinction réelle.

D'autre part, dire que « l'être qui n'est qu'être est infini », n'est d'aucune utilité dans la question présente, car l'être qui n'est qu'être ne peut évidemment être limité. Sans compter qu'à la prendre à la lettre, cette assertion se résout en une pure tautologie qui n'avance à rien. L'être qui n'est qu'être, c'est en effet l'être qui réalise sans aucune restriction tout ce que la notion d'être est capable de représenter, en sorte que dire : « l'être qui n'est qu'être est infini » revient à dire : « l'être positivement infini est positivement infini », — ce que personne ne mettra en doute, mais ne nous apprend évidemment rien.

Si l'être ne peut pas être limité par le non-être absolu, ni par l'être, va-t-on alors nous dire sérieusement de l'être *en tant qu'être* qu'il sera limité de façon positive par le non-être relatif ? et que ce non-être relatif s'opposera réellement à l'être dans la réalité une ? — Un principe positif de limitation, doit être lui-même *ratione sui* positif, ou ce n'est qu'une fiction. Le non-être relatif que l'on nous dit être l'essence, ne s'opposera donc positivement à l'être, principe et source indéterminée (mais de soi finie) d'actualité, qu'en tant qu'il sera lui-même une réalité positive comme telle. Or

sa réalité positive d'être, ce par quoi, formellement en tant que tel, ce non-être relatif doit s'opposer à l'être dans le composé, est identiquement la réalité positive de l'être qu'il limite, en d'autres termes, il n'est principe *positif* de limite qu'en tant qu'il est réellement et absolument *identique*, au sens fort du mot, à l'être qu'il limite. Parler dans ces conditions de distinction réelle, revient alors à une pure question de vocabulaire. Dites qu'il y a distinction réelle partout où vous avez deux concepts objectifs qui, dans l'ordre abstrait en tant que termes de pensée, ne sont pas formellement identiques, et tout le monde pourra en tomber d'accord. Mais nous parler ici de distinction réelle, comme lorsque nous opposons, dans l'ordre de la réalité essentielle, matière et forme, puissance et acte, n'est-ce pas un véritable abus de mots ?

On ne parlera ainsi dans le cas de l'essence et de l'existence et on ne cherchera de limite *positive* à l'être, qui lui soit positivement opposée, que si l'on fait envers et contre tout de cette même réalité d'être en tant qu'être une réalité univoque, une *forme* qui devra être reçue dans une matière et qui tend à y réaliser la perfection de l'espèce, tous concepts contre lesquels M. De B. s'insurge, et à combien juste titre ! Pour appuyer l'interprétation différente qu'il nous donne de sa théorie, l'auteur nous cite le texte bien connu du *De spiritualibus creaturis*. Mais que prouve le membre de phrase reproduit plus haut, quand il est lu dans son contexte ? Quelques lignes auparavant, saint Thomas nous disait : « Manifestum est quod primum ens, quod Deus est, est actus infinitus, utpote habens in se totam essendi plenitudinem, non contractam ad aliquam naturam generis vel speciei. Unde oportet quod ipsum esse ejus non sit esse quasi inditum alicui naturae quae non sit suum esse, quia sic finiretur ad illam naturam ». En suite de quoi, le saint Docteur nous montre que l'être contingent n'étant pas par soi, « habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur », c'est-à-dire par conséquent, si l'on veut que la pensée de saint Thomas se développe de façon logique et rigoureuse, « habet esse receptum in aliqua *natura generis vel speciei* ». Ce que confirme parfaitement la suite : « Hoc autem non potest dici. Et sic in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse et aliud ipsum esse participatum ». Saint Thomas oppose donc ici l'essence « comme nature générique ou spécifique » à l'*esse* ; et l'*aliud*, sur lequel porte toute l'argumentation thomiste, ne signifie pas autre chose. Or la nature générique ou spécifique est terme de pure distinction de raison, de raison la plus fondée qui soit sans aucun doute, mais de pure raison quand même ; et, quand on parle d'essence opposée à l'existence,

ce n'est pas de la nature générique ou spécifique qu'il s'agit, mais de la nature individuelle. Évidemment, il est loisible de comparer la nature spécifique à l'existence *comme* une puissance par rapport à un acte, puisqu'elle répond à un concept, ou mieux à une question différente, le *quid est* n'étant pas pour elle formellement l'*an est*. Et cette distinction s'imposant à l'esprit en raison du fondement qu'elle trouve dans la réalité, l'essence de l'être contingent étant de n'être pas *a se,* mais d'être *ab alio* et de recevoir *objectivement* l'être de la cause extrinsèque, — on peut l'appeler très légitimement distinction réelle. Mais il ne saurait s'agir de prendre la *natura generis vel speciei* pour une puissance *subjective*, ni donc d'admettre ici une composition réelle proprement dite d'acte et de puissance[1]. D'autre part, comme nous ne concevons pas autrement l'être (l'*esse* qui dit ce par quoi est réalisée la perfection) qu'à la manière d'une forme (d'où l'appel constant chez saint Thomas, comme terme de comparaison, à l'*albedo separata*), nous pouvons bien dans un exposé discursif le comparer à une sorte de forme, ou d'acte opposé à la puissance, mais ce ne sera jamais qu'une manière de parler qui ne saurait s'appliquer à lui directement et proprement. La contraction qu'on imagine ici est pure analogie : M. De B. nous l'avait dit plus haut. L'être contingent, en tant que contingent et fini, est essentiellement *limité par lui-même*, la détermination qui le définit, s'identifie à lui comme la limite formelle pure à l'être qu'elle limite et dont elle exprime simplement pour notre esprit qui la pense et qui la compare à d'autres réalités la négation d'un degré de perfection plus grand ou différent.

M. De B. continue : « Le contingent *est,* mais *peut ne pas être.* S'il n'est qu'être, il est nécessaire, s'il n'est que néant, il n'est pas. Il s'oppose à l'être nécessaire, en tant que négation du nécessaire ou comme *détermination limitée;* il s'oppose au non-être en tant que négation du non-être ou comme *existant actuellement* ». — Mais pas du tout! Vous confondez ici indûment les notions de « nécessaire »

1. Dans le même art. 1 *De spirit. creaturis*, S. Thomas quelques lignes après le passage commenté dans notre texte, écrit : « cum quaelibet res participet per assimilationem primum actum, in quantum habet esse, necesse est quod esse participatum in unoquoque *comparetur* ad naturam participantem ipsum *sicut* actus ad potentiam ». *Comparatur... sicut...* : Telle est la vraie portée de la composition d'essence et d'*esse*, au regard de l'acte et de la puissance, il s'y agit d'une analogie, rien de plus. Et c'est pourquoi lorsque nous lisons des affirmations comme celle-ci : « l'*esse* est reçu dans l'essence comme un acte dans la puissance SUBJECTIVE qui le participe et le limite » (« Gregorianum », 1929, p. 137), nous nous permettons de sourire. Le mot *subjective* est incontestablement de trop : ni on ne le justifiera en S. Thomas, ni on ne le justifiera en raison.

et d' « infini ». Ce n'est pas à l'être nécessaire comme tel que le contingent comme tel s'oppose formellement au titre de détermination limitée et finie, mais à l'être infini comme tel. Au nécessaire il s'oppose comme « pouvant ne pas être », et donc comme n'étant pas par soi, mais par un autre, c'est-à-dire comme étant *ab alio* et non *a se*. Le point de vue de la finitude est postérieur à celui de la contingence : c'est parce que l'être est *ab alio*, qu'il n'a pas toute la perfection de l'être qui n'est qu'être et donc qu'il est fini.

« Dire que l'être fini ou contingent existe [remarquez l'interversion subite des deux points de vue] implique un double jugement : cet être *est*, il est tel. En disant être, je ne vois aucune raison pour qu'il soit telle limitation ». — Pardon, en disant de l'être contingent qu'il *est*, j'inclus *formellement* que cet être est limité de soi, la raison objective de l'*esse* appliquée à lui ne pouvant être, tout illimitée qu'on la pense, que finie absolument par elle-même ; mais en effet je ne dis pas par là qu'elle est *telle* limitation. Seulement il n'importe ici, car la taléité de la limitation ne se distingue évidemment pas réellement de la limitation même. — « En disant *tel*, je ne vois pas pourquoi il existe. Si donc l'être tel existe, il est ce qu'il est : *tel* et *existant* par deux principes différents, il est à la fois par l'essence et par l'existence ». — Il est par deux principes différents intrinsèques, *nego*, l'un intrinsèque, l'autre extrinsèque, *concedo*. Il est existant *ab alio*, mais il est *tel* par lui-même, *ratione sui*, comme terme d'imitabilité de l'essence divine sans qu'aucune composition réelle de principes métaphysiques ait à intervenir.

D'où l'on voit la valeur de la conclusion : « Nier la composition d'essence et d'existence équivaut à dire que l'être pur et l'être limité sont ce qu'ils sont par le même principe d'être et que par conséquent ils s'identifient » ! — Cela équivaut à dire que l'être pur *qui n'est qu'être* est ce qu'il est par lui-même, *ratione sui*, c'est-à-dire *a se*, et que l'être limité en tant qu'*être* limité n'est absolument rien *a se*, et qu'il est tout entier *ab alio*, mais qu'en tant que *limité*, il est limité *secundum se* ou *ratione sui*, par lui-même. C'est qu'aussi bien l'être *en tant qu'être* qu'ils réalisent tous deux de manière différente, est analogue et non pas univoque, illimité précisivement et non positivement.

Comment d'ailleurs concilier cette position avec ce qui nous est dit plus loin des propriétés transcendentales, de la déduction de l'*un* par exemple ? Expliquant cette déduction comme toute marche de l'esprit par la voie d'opposition, telle que les maîtres modernes, Hégel et Hamelin, l'ont pratiquée ; telle que l'a adoptée, dans un tout autre esprit d'ailleurs, le P. Wébert dans la *Revue des sciences*

philosophiques et théologiques de juillet 1925, M. De B. écrit : « Être et non-être s'impliquent dans tout jugement. Cette opposition fait apparaître l'essence comme ayant sa détermination propre, *unum*, par laquelle elle s'oppose au néant absolu. L'idée de l'être déterminé, un, indivis en soi, surgit donc de la première rencontre des idées d'être et de non-être. Dans l'essence déterminée, dirait Hégel, l'être et le non-être s'identifient » (p. 138-139). — Cela peut signifier deux choses. Ou l'auteur veut dire que l'idée de l'être déterminé surgit de l'idée d'être illimité et de non-être relatif, c'est-à-dire négation de l'illimitation, c'est-à-dire limite ? A ce prix, mais à ce prix seulement, « dans l'essence déterminée l'être et le non-être s'identifient » : ce qui équivaut à nier toute composition réelle. Ou l'on devrait traduire : « dans l'essence déterminée, l'être et la négation du non-être s'identifient », comme paraît bien le suggérer la suite du texte : « l'affirmation de l'unité entraîne la négation du multiple. *Omnis determinatio negatio est*, dira Spinoza. L'être déterminé étant soi, ne nie pas seulement le non-être absolu, mais aussi tout ce qui, étant, est autre que lui » ? Seulement cela est un pur pléonasme et n'a plus aucun rapport avec ce que dirait Hégel.

M. De B., dans la suite de son exposé, blâme sévèrement toute réification indue de concepts et ne craint pas de s'en prendre à « la philosophie de l'Idée » (p. 240), au platonisme mal entendu peut-être, je ne sais, mais tel que l'on continue toujours à l'entendre, et qui nous vaut incontestablement en pratique la théorie de la distinction réelle. Nous craignons fort qu'il ne soit ici lui-même victime d'un mirage trompeur, celui du paradoxe ontologique, et nous sommes assuré qu'il transforme indûment en réalité métaphysique une simple manière de voir, objective c'est certain, mais purement abstraite.

3. *La philosophie de saint Thomas.* — Trêve maintenant aux critiques[1]. Ne retenons plus que les éloges : ils seront nom-

1. En voici cependant deux autres, extra-philosophiques celles-là, mais qu'il peut y avoir intérêt à signaler en vue des éditions futures de l'ouvrage de M. De B. Pourquoi faut-il que, dans ce livre qui, en tant de parties, est si remarquable, le lecteur français soit heurté trop souvent par des expressions absolument incorrectes et des solécismes provocants : « Grabmann *renseigne note* 77 » (p. 37 n.); « le Pseudo-Denys se range presque toujours *de* l'avis d'Aristote » (p. 71) ; « l'être accidentel de Socrate autre *de* son être substantiel » (p. 101) ; « l'*un* aspect s'évanouit dans l'aspect contraire » (p. 120), faute très choquante pour une oreille française et qui revient à maintes reprises : « l'*un* corps céleste » (p. 35) — et pp. 125, 171, 226, 303, etc.. ; « considéré à part *les* conditions de la matière » (p. 234) ; « ce que la bête désire, ce n'est pas *ce*

breux et chaleureux. En dehors des points très contestables que nous venons de signaler et dont l'influence sur l'exposé des différentes parties de la philosophie de saint Thomas dont nous parle ensuite M. De B., ne se fait nulle part sentir — ce qui montre l'importance toute factice que cette question de l'essence et de l'existence occupe dans le thomisme tel que le conçoit M. De B., comme dans le thomisme vrai, — il nous semble que le reste de cet exposé qui nous est ici donné est très exact : nous avons dans le livre de M. De B. la pensée très pure de saint Thomas et l'on peut se fier à pareil guide.

L'on peut s'y fier d'autant plus que, tout enthousiaste et dévot thomiste qu'il est, M. De B. garde toujours sa pleine indépendance de jugement et ne se fait pas faute de signaler les faiblesses ou les éclipses de son Maître très aimé. M. De B. critique vivement, p. 85 sq., la critique plutôt radicale que Duhem fit jadis de saint Thomas, et dont on sait le retentissement. Mais à lire son chapitre intitulé « Taches solaires », p. 89-105, et nombre d'autres passages où il émet des doutes sur la complète fermeté de certaines positions prises par saint Thomas[1], on ne voit pas qu'il soit moins sévère, ni moins, comme on dit aujourd'hui, « drastique » dans son jugement. Ainsi p. 99, à propos du fameux *Valde ruditer,* il va jusqu'à se demander si saint Thomas lui-même était « absolument certain de ses positions métaphysiques les plus fondamentales ». Nous croyons fermement pour notre part que, sur cette question de l'individuation, le saint Docteur n'avait pas de certitude arrêtée et définitive. Mais, sous sa forme générale, le jugement de M. De B. ne

qu'il convient à telle » (p. 179), alors que le sens exigeait : *ce qui* convient ; « Saint Thomas *a donc facile* », (p. 214) ; « on se pose la question de savoir si saint Thomas n'était pas absolument certain » (p. 99), alors que l'auteur veut dire manifestement : « était absolument certain », etc., etc. — Et d'autre part, il y a vraiment trop de fautes d'impression : p. 155, l. 6 : *être* pour *entre*; p. 218, l. 35 : *ete* pour *être* et l. 23 *vale* pour *vaille*; p. 163 : la mltiplicité ; p. 253 : *la* premier principe; p. 303 : *le* magnificence, etc. etc. L'auteur et ses protes abusent.

1. Relevons seulement ce qu'écrit M. De B. sur la valeur respective des cinq voies auxquelles recourt saint Thomas pour prouver l'existence de Dieu (pp. 132-137), sur la multitude des idées divines (pp. 157-158), sur les difficultés que soulève dans la doctrine du saint Docteur la spiritualité de l'âme (pp. 212-215); de même sur la distinction entre le logique et le réel (p. 99 et passim), sur la nature de l'universel (pp. 233-235) ou par voie de conséquence sur le caractère précaire et fragile de la déduction *a priori* en métaphysique, quand elle n'est pas maintenue en contact avec l'expérience. D'autres difficultés apparaissent ailleurs, par exemple à propos de l'appétit de la béatitude, le conflit entre les conditions de la béatitude naturelle et le désir de la vision béatifique (pp. 284-286), et encore mieux à propos de la connaissance de l'universel et du singulier (pp. 239-246), où la théorie de l'*Idée,* seul objet de la science, est vivement et doctement discutée. M. De B. ne craint pas de mettre les points sur les i et l'on sait avec lui à quoi s'en tenir.

dépasse-t-il pas de beaucoup en radicalisme tout ce qu'a écrit Duhem ?

Nous sommes d'ailleurs en parfait accord avec M. De B. dans son exposé de ce qu'il appelle les « taches solaires » du thomisme. L'expression peut déplaire ; du moins faut-il savoir gré à l'auteur d'avoir osé dire tout haut ce que tous les travailleurs consciencieux et indépendants pensent depuis longtemps tout bas. Ce n'est pas lui, certes, qui craindra non plus d'appeler saint Thomas un *éclectique* et sa philosophie un éclectisme, ce qui est la vérité toute pure, et, dans l'espèce, un grand éloge. De même, p. 108, note, il vous dira avec sérénité que le saint Thomas de l'histoire est une chose, et que le thomisme en est une autre. Juste ciel ! Je ne suis donc plus seul à écrire, sinon à penser cela ! Et M. De B., a-t-il songé aux clameurs que risquent de provoquer de tels propos ?

Ce n'est donc pas une histoire à l'usage des béats admirateurs de l'Aquinate qu'a écrite M. De B., c'est une histoire tout court, où, si l'on excepte le chapitre que nous critiquions plus haut et qui n'est pas fondu avec le reste, l'auteur expose les théories du Maître telles qu'elles sont, indépendamment de tout préjugé, avec la seule volonté de les faire connaître en elles-mêmes, mais aussi avec la préoccupation de les faire comprendre. Que de pages lumineuses cela nous a values ! Qu'il suffise de citer : le commentaire de l'axiome souvent si mal compris : *agere sequitur esse* ou ses équivalents (p. 125, 170, 267, 281) ; l'exposé de la théorie thomiste de la connaissance angélique (p. 163, 165, 341, 378), ou des rapports qu'il y a entre le bien universel et la volonté (p. 249), ou entre l'ordre logique et l'ordre moral (p. 289). Très dignes de remarque également les réflexions sur l'*universalis dubitatio de veritate* (p. 109), sur la distinction de la quantité et de la substance que M. De B. n'estime pas prouvée philosophiquement (p. 139, n.) ; de même ce qu'il nous dit de la hiérarchie des êtres dans l'Univers et de la manière dont chaque créature y réfléchit l'image de Dieu (p. 160-161). On s'attendait moins à lire chez M. De B., que le freudisme se trouvait en germe chez saint Thomas (p. 180) et l'on est en droit de mettre fortement en doute que l'homogénéité de la matière, telle que la soutiennent nos modernes savants, ait le moindre point de contact avec la matière prime des scolastiques (p. 169). Mais ce sont là « taches » légères dans ce brillant exposé. Ajoutez à cela que M. De B. ne dédaigne pas le pittoresque, ce qui ne nuit en rien à la gravité du sujet et l'on aime l'entendre nous narrer comment, pour saint Thomas, dans le règne animal, la femelle est un mâle raté (p. 177-178).

Enfin, car il faut se borner, disons que ses remarques sur la science divine sont tout à fait remarquables (p. 271-273). Mais là encore, je crains que M. De Bruyne ne déchaîne des tempêtes. N'a-t-il pas écrit : « Le choix de la créature libre est-il déterminé par la science créatrice de Dieu ? Question oiseuse ! » Ce qui est bien osé et ce que je ne signerais pas. Mais voici qui est beaucoup plus intéressant : « Pourquoi parlons-nous avec tant d'opiniâtreté de *pré*vision, de *pré*détermination, de *pré*destination ? Sans nous en douter, nous attribuons au Tout-parfait l'imperfection des choses successives : à l'Eternel l'avant et l'après, à l'Acte pur le mouvement » (p. 271-272). Je sais bien ce que le P. Sertillanges a écrit jadis de la prédétermination physique et que nous rappellerons plus loin ; mais je sais aussi les protestations qu'il a soulevées ! Dans le cas présent, reconnaissons que la solution avouée par M. de Bruyne est toute proche, pour ne pas dire qu'elle lui est identique, de la solution préconisée par le P. Stufler. Et ce n'est pas sans raison que celui-ci a écrit de M. De Bruyne dans le dernier numéro de 1928 de la *Zeitschrift für Katholische Theologie*, p. 567 : « L'auteur dans son explication de la doctrine thomiste sur le concours s'accorde pour l'essentiel avec les vues que j'ai exposées en détail dans mon ouvrage *De Deo operante* : l'activité de Dieu *ad extra* est une et indivisible, elle n'est rien d'autre que la création et la conservation de l'être fini et « elle n'atteint immédiatement et directement que « la substance » (M. De Bruyne, p. 271). Une *præmotio physica* conférée à nouveau pour chaque acte est absolument antithomiste. Dans ces conditions les attaques passionnées qui ont été dirigées jusqu'ici contre mon ouvrage et contre ma personne, vont-elles cesser, ou au contraire vont-elles se tourner aussi vers M. De Bruyne ? » Espérons que cette dernière hypothèse ne se vérifiera pas. Mais il ne faut jurer de rien !

En somme nous ne pouvons que féliciter chaudement M. De Bruyne pour le beau livre qu'il vient d'écrire sur saint Thomas, livre probe et éclairé, qui ne manquera pas d'apporter beaucoup de lumière aux esprits loyaux et attachés au vrai de toute leur âme.

§ 2. — Une Introduction à la Métaphysique thomiste [1].

Le R. P. J. Wébert, O. P., dans son *Essai de métaphysique thomiste*, procède de toute autre façon que M. De Bruyne et dans

1. J. Wébert, O. P., *Essai de métaphysique thomiste*, Paris, Edit. de la *Revue des Jeunes* et Desclée, 1928, in-8 écu, 400 pp., 16 francs.

un tout autre esprit. Lui aussi se propose de donner un livre d'initiation au thomisme; mais ce n'est pas au point de vue historique, c'est au point de vue didactique et en quelque sorte pédagogique qu'il se place. Son but est de fournir au grand public « un exposé à la fois sérieux et assimilable, où l'on ferait voir l'armature essentielle de la pensée métaphysique de saint Thomas. Les discussions d'école et les subtilités y seraient franchement laissées de côté. La technique en disparaîtrait autant que possible. L'on s'efforcerait de parler une langue philosophique moderne, sans énerver la rigueur de la pensée traditionnelle. Le souci de manifester le lien et l'ordre rigoureux des thèses répondrait aux besoins, singulièrement développés en notre temps, de l'intelligence critique. Les affirmations fondées sur les analyses de l'expérience écarteraient tout reproche d'*a priori*. Cet idéal complexe ne nous paraît pas chimérique » (p. 67). Disons tout de suite et sans réticences que le Révérend Père a pleinement atteint ce but, et qu'il nous semble avoir réalisé une vraie réussite.

En parlant ainsi, je ne songe pas au plan que suit l'auteur de cette Introduction à la métaphysique thomiste : j'aurais très mauvaise grâce à le critiquer comme à le louer, puisque c'est identiquement celui-là même que j'ai annoncé et commencé de réaliser dans mes *Institutiones Metaphysicae generalis*. Mais j'entends surtout louer la doctrine du livre. Ce que nous donne le P. Wébert est, à n'en pas douter, une quintessence de saint Thomas, et il nous la propose selon son véritable esprit, selon la vraie et véridique tradition de l'*École*. Mises à part certaines manières de parler que nous expliquerons et quelques opinions secondaires, tous les disciples authentiques de saint Thomas, thomistes qui se réclament de la tradition dominicaine, ou de celle de Suarez, devront admettre le contenu de ce livre et n'auront aucune peine, bien plus éprouveront une grande joie à se reconnaître dans l'unité d'une même pensée.

Le P. Wébert n'est en aucune façon néothomiste, s'il est vrai que le néothomisme doit se définir avant tout par la théorie de l'Intelligence faculté du *divin* et non pas faculté de l'être, et par la théorie d'inspiration toute platonicienne du jugement relation implicite à l'Absolu, affirmation de la réalité totale. Il est même extrêmement intéressant de comparer M. De Bruyne et le P. Wébert. Tandis que, pour le premier, ce qu'atteint l'intelligence dans son premier acte — encore que confusément, — c'est l'absolu avec toute sa richesse, pour le second, c'est l'idée d'être réduite à la compréhension la plus pauvre et qui ne se peut résoudre en aucune autre. Les pages 11-14, où il établit que le but de la métaphysique générale

est de rechercher ce qui est premier dans l'ordre idéal comme dans l'ordre réel, et de le prouver ; le sens donné par lui à l'affirmation du jugement, qui est l'identité absolue (p. 23-25), surtout si on compare ce passage avec ce qui sera dit plus tard sur le principe d'identité (p. 106-108) ; les pages 43-52 où le P. Wébert étudie avec le plus grand soin les différents stades de la connaissance : expérience spontanée ou connaissance actuelle confuse, abstraction totale ou connaissance virtuelle confuse, enfin abstraction formelle de l'être, selon la distinction de Cajetan ; puis la p. 63 où l'auteur oppose admirablement la transcendance de Dieu et celle de l'être commun, — sont à elles seules, sans parler de beaucoup d'autres, éminemment significatives. Dès le premier pas de la métaphysique, le célèbre texte du *De Veritate*, q. 1, art. 1 est entendu par nos deux auteurs en des sens opposés, et, du coup, la métaphysique se trouve orientée dans des directions différentes et divergentes. L'une se dira sans doute synthétique et revendiquera le droit de se construire déductivement à partir de Dieu possédé de façon implicite et immédiate dans toute affirmation, en sorte qu'il n'y ait qu'à l'y *montrer* par une analyse transcendentale ; l'autre, celle du P. Wébert, se dira au contraire analytique et ascendante, elle ne supposera pas Dieu à la base, mais se donnera comme but essentiel de le *prouver*, de le démontrer et par là de construire scientifiquement l'édifice de nos connaissances à partir des données de l'expérience.

Inutile de dire que cette seconde conception qui est celle du P. Wébert, nous paraît seule solide. Car enfin le principal, voire le *tout* de la métaphysique n'est-il donc pas d'organiser méthodiquement l'ensemble de nos connaissances sur le monde, l'âme et Dieu après en avoir au préalable justifié, — et non pas supposé établies, — les bases ? Ici, dès le point de départ, c'est la croisée des chemins. Deux mentalités, j'allais dire deux civilisations s'affrontent et s'opposent ! Nous n'avons pas l'intention de les contraindre à un mariage forcé.

Le plan dans lequel se meut le P. Wébert est exactement celui que les thomistes traditionnels, qu'ils soient serviteurs de la lettre ou plus indépendants à la manière de Suarez ou autres, ont adopté dès longtemps de façon délibérée et exclusive. Sur ce terrain, on peut s'entendre et se comprendre, et il y a toutes chances d'arriver à un accord substantiel ; tandis que sur l'autre, il est fort à craindre que ni les thomistes dominicains de la nuance du P. Wébert, ni les Suaréziens de toutes nuances ne s'entendent jamais avec les néothomistes. Ceux-ci pourront user des mêmes formules et défendre les mêmes thèses *verbales* que les premiers, la perspective est

autre, les mots n'ont pas le même sens : on ne pourra que barbotter ensemble dans la mare de l'équivoque.

*
* *

Je ne puis pour ma part que louer le P. Wébert de son esprit comme de ses thèses. Tout ce qu'il dit de l'être en général, sur l'objet et la méthode de la métaphysique, la connaissance de l'être et en particulier de l'analogie fondée sur l'unité de ressemblance et la causalité (p. 55), sur les transcendentaux, les premiers principes, la puissance et l'acte, le possible et l'impossible, tout cela est admirablement clair, introduit avec des exemples et des comparaisons d'ordre concret, susceptible d'intéresser les débutants comme les initiés et tous les esprits curieux de spéculation. L'intérêt se maintient d'autant mieux que les philosophes les plus modernes y sont cités et critiqués de la façon la plus pertinente. Bergson est le plus fréquemment à l'honneur (p. 27 sq., 68, 126, 141-145, 218-226, 307-308) ; puis c'est Lachelier (p. 32-36), Brunschvicg (p. 36 sq.), Hamelin (p. 132), Boutroux (p. 156-160), dont les thèses principales sont examinées et passées au crible. Ce que l'auteur dit par exemple de l'infinité du concept (p. 53), sa critique de l'idée du néant bergsonien qu'il déclare absurde (p. 68), son examen des diverses formules modernes du principe d'identité proposées par Spir et Garrigou-Lagrange et qu'il repousse en bloc (p. 106-108), ses pages excellentes sur le principe de raison suffisante, auquel enfin on voit un thomiste bien authentique reconnaître sa vraie place (p. 119, sq.), l'application qu'il en fait au devenir, sa juste critique de l'argument tiré des possibles pour prouver Dieu (p. 151), sans parler de beaucoup d'autres, nous semblent à souhait et dignes de rallier tous les suffrages.

De même les concessions très justifiées et motivées qu'il fait aux sciences modernes (p. 233), les principes excellents qu'il pose du meilleur réalisme (p. 239-241), la discussion de la difficulté élevée par le « fonctionnalisme » en faveur du *processus in infinitum* (p. 243-253), ses notes sur la causalité chez le primitif (p. 275) et ses remarques à propos de la « Défense de l'Occident » où il montre les conditions auxquelles « la métaphysique dite occidentale pourra s'affirmer la métaphysique humaine ou mieux la métaphysique absolue » et dont la première « est d'abord de se convaincre de la pérennité des valeurs intellectuelles qui sont les nôtres » (p. 278) : tout cela encore me paraît excellent. Dans les chapitres sur la substance, les causes, la cause première en particulier, je n'aurais de même

qu'à louer et à féliciter l'auteur de sa belle lucidité, comme de sa grande sérénité dans l'exposé et dans la discussion. Les deux derniers chapitres XI et XII qui contiennent, comme couronnement de la métaphysique, une théodicée en raccourci, m'ont vivement intéressé et mériteraient une étude attentive et détaillée. Après avoir établi par la voie commune de la causalité efficiente, mais avec beaucoup de rigueur, l'*existence* de Dieu, le P. Wébert a eu l'idée très heureuse de reprendre ensuite toutes ces mêmes preuves pour établir à leur aide la *nature* divine : on ne pouvait mieux faire ressortir leur valeur et leur richesse.

*
* *

Mais notre tâche ne se borne pas exclusivement à louer. L'on pense bien qu'en un volume qui couvre le champ de la métaphysique tout entière, il restera quelque chose pour la critique. Comme l'on peut s'y attendre, le chapitre du Révérend Père sur l'essence et l'existence appelle un examen et peut-être quelques réserves. Je dis *peut-être*. Car, ô miracle ! j'ai été en le lisant et je demeure, à une seconde lecture, le plus agréablement surpris ! Le P. Wébert dans ce chapitre (p. 176-200), sauf le terme de distinction réelle, n'affirme et ne prouve rien qu'un suarézien, adversaire de la distinction réelle, ne prouve et n'affirme lui-même. Aussi bien, ce que ces adversaires de la fameuse distinction tiennent fermement, c'est que l'on ne peut appliquer à ce cas le principe de la limite de l'acte par la puissance, et que l'on ne peut traiter les composants essence et existence comme puissance et acte. Or cela, le P. Wébert le concède pleinement et, p. 181, l'on trouve cette phrase d'or : « S'il arrive d'écrire que l'essence est comme une puissance et l'existence comme l'actualité de cette puissance, c'est là *simple analogie* et qui ne classe pas ce rapport original d'essence à être ». Et l'auteur de montrer ensuite que, si l'essence idéale peut bien être isolée de l'existence par un artifice logique, l'existence ne le saurait être à peine d'en faire l'*Ipsum esse* divin et d'aboutir à une conception univoque des réalités. Aussi le P. Wébert ne recourt-il pas à l'argument de la limitation de l'acte d'*esse* par l'essence pour établir sa distinction réelle. Voilà qui est parfait et suffira sans aucun doute à tout suarézien ; car avec cela la fameuse synthèse par la limitation de l'acte ne signifie plus rien et disparaît.

Comment alors le P. W. prouve-t-il sa distinction ? Simplement par l'opposition des concepts d'essence et d'existence : ce qui est précisément la preuve à laquelle tous les adversaires de la distinction

réelle recourent eux-mêmes pour fonder une distinction strictement objective entre ces deux termes. Mais cette distinction, ils l'appellent, eux, distinction *métaphysique* ou de raison fondée, par opposition à une distinction purement *logique* d'une part et à une distinction *réelle* d'autre part, celle-ci étant réservée pour la composition d'acte et de puissance au sens strict (matière et forme), ou distinction physique entre substances complètes. La question se resserre, on le voit et elle en vient à ce point de précision que l'on risque fort d'aboutir dans la querelle présente à une pure question de mots : baptisera-t-on ou non *réel* ce genre de distinction?

Le P. W. administre ainsi sa preuve : « Si un être existe, il *est* sans plus. Or on ne peut dire des êtres finis qu'ils possèdent l'existence absolument sans réserve. Mais s'ils ne la possèdent pas absolument, c'est donc qu'à une essence finie, l'être ne suit pas nécessairement. Car en la circonstance être nécessaire et être absolu s'équivalent. Si donc les êtres finis ont l'existence, cela ne suit pas aux propriétés de leur essence » (p. 187-188). — Tout cela est parfaitement acceptable dans son ensemble, à condition seulement de préciser. Lorsque l'on affirme que « si un être existe, il *est* sans plus », le *est,* dans ce dernier membre, prescinde du mode *a se* ou *ab alio.* On devra donc dire, comme le conclut le P. W. avec tous les scolastiques traditionnels, à quelque école qu'ils appartiennent, que l'essence de l'être fini ne contient pas l'existence dans ses notes constitutives, c'est-à-dire qu'elle n'existe pas par elle-même, *a se.* Jusque-là nous sommes d'accord.

Notre auteur poursuit : « L'existence leur vient d'ailleurs. En conséquence, une essence limitée est une essence qui peut recevoir l'existence à sa manière. Mais alors fondamentalement l'essence d'un tel être se distingue de son existence, en ce sens que cette essence reçoit son existence. Cela ne fera pas deux parties dans cette réalité finie. Mais du point de vue de la structure métaphysique auquel nous nous sommes placés, l'essence finie se distingue de l'existence, parce que cette essence reçoit l'être et qu'elle ne peut l'avoir que par réceptivité » (ibid.). — Et cela encore peut très bien s'admettre et est admis par tous les Suaréziens. Mais cela précisément, au sens où ils l'entendent, ne peut, par définition, constituer une distinction réelle, n'y ayant pas de composants réels d'acte et de puis sance réels. Deux raisons s'y opposent. La première est que cette réception est une manière de parler, très justifiée sans doute, mais rien que cela, cette réception n'étant pas et ne pouvant pas être la réception *dans* un sujet réellement distinct de la réalité reçue. Ce que doit concéder le P. W., dès là qu'il ne fait pas (et ne peut pas

faire, comme nous l'avons abondamment établi ailleurs, dans les *Archives*, vol. V, ca. 1) de l'essence une puissance réelle subjective au sens strict, et que d'autre part, dans cette perspective de puissance et d'acte, l'essence n'est *formellement* que la limite — et en ce sens la détermination — de l'être reçu[1]. Cette réception est donc une réception non pas subjective, mais *objective*, en ce sens que l'essence finie n'existe pas par elle-même, mais est réalisée ce qu'elle est par un autre, et que tout ce qu'il y a de réel dans son être comme dans sa détermination formelle, vient d'un autre. Bref elle n'est pas reçue *in alio* à proprement parler, mais *ab alio* : distinction parfaitement fondée comme Jean de S. Thomas : *De Deo*, Disp., VII, a. 1, n. 7, et beaucoup d'autres, l'ont reconnu.

La seconde raison est plus décisive encore. Le fondement ultime de l'opposition entre essence et existence, d'après le P. W., est en effet, comme il l'expose au même endroit, que : « métaphysiquement l'existence n'aura pas la même *qualité* d'être que l'essence. L'essence sera nécessaire en sa constitution même, mais l'existence qui, de soi, est un absolu, un nécessaire, un illimité, ne pourra être que contingente, s'il arrive qu'elle soit limitée à cette essence finie ». Or la différence de « qualité » d'être qui justifierait l'opposition foncière n'existe pas en réalité, elle est purement verbale. L'essence de l'être fini n'est pas moins contingente en un sens, ni plus nécessaire que l'existence, elle est en effet, dans son ordre de détermination objective, strictement *ab alio* comme l'existence et, comme elle, en dépendance par rapport à la cause première au titre de *cause exemplaire* : elle est donc de ce chef strictement contingente, s'il est vrai que la contingence se définit fondamentalement par la dépendance *ab alio*. — De même l'existence sera contingente en raison de cette même dépendance vis à vis de Dieu au titre de *cause efficiente*. Mais elle sera également nécessaire *hypothetice*, dans l'hypothèse que, en fait, l'acte de la volonté créatrice a décidé de poser cette essence dans l'ordre réel, de l'actualiser. Et il importera peu, dans l'espèce, que les notes constitutives d'une essence ne puissent pas ne pas être pensées par Dieu, alors que cette actualité peut l'être ou ne l'être pas. La question présente étant de savoir si, dans l'être donné actuel, ces deux raisons objectives que nous pensons comme ainsi opposées impliquent des principes intrinsèques irréductibles en tant que réels,

1. Le P. W., p. 242, emploie bien en parlant d'autre chose cette expression : « l'existence reçue *dans* une essence finie ». Mais c'est là chez lui une simple manière de parler, dont on peut très légitimement user et que je n'hésite pas à employer moi aussi, une fois qu'on a défini sa valeur tout analogique. A l'endroit où le P. W. s'exprime de la sorte, c'est bien d'ailleurs en ce sens analogique qu'il l'entend.

et au titre unique de la réalité, faute de quoi nous aurions des disparates, mais non des composants métaphysiques, un seul point nous intéressera : ces deux raisons objectives disent-elles oui ou non de l'être irréductible *dans le même ordre de réalité ?* Or, le problème étant ainsi posé, la réponse est évidente : l'essence de l'être actuel *en tant qu'actuelle* a la même exacte nécessité et contingence que son existence, nécessité hypothétique, contingence absolue et en tant que réelle, non seulement elle ne s'oppose pas, mais elle s'identifie à l'existence de qui elle reçoit *formellement* sa réalité. En d'autres termes l'essence en tant que *distincte* de l'existence dit pure possibilité idéale, et l'existence distincte de l'essence pure forme vide et indéterminée, pour autant qu'on n'en fait pas l'*Ipsum Esse subsistens* qui, lui, ne comporte aucune limitation possible. En tant que *réelle*, l'essence dit *formellement* l'existence, mais existence *ab alio*, tout de même qu'elle est en soi *ab alio;* et en tant que réelle, l'existence dit *formellement* une essence, une perfection déterminée.

Dès lors, aucune nécessité d'appeler *réelle* cette espèce de distinction, l'irréductibilité des notions en jeu fondant à l'analyse et appartenant à des ordres différents qui excluent toute composition métaphysique de puissance et d'acte : *actus et potentia sunt in eodem genere.* La distinction entre les deux, certes! n'est pas purement logique, ni dépendante de l'esprit seul : c'est une distinction parfaitement objective en ce sens que la réalité contraint, impose de la concevoir sous ces deux aspects de l'*an est* et du *quid est*, et que la réponse au *quid* ne comporte pas l'existence : l'essence n'existe pas par elle-même, mais par un autre. Distinction parfaitement fondée en métaphysique, mais à laquelle *ne répond pas dans l'être une composition réelle.* Et c'est là le point capital. Qu'après cela, on appelle *réelle* cette distinction, ou *métaphysique,* ou *de raison fondée*, qu'importe ? Pure question de mots! — Faire grief à Suarez et aux adversaires de la distinction réelle de s'en être tenu à ces dernières expressions et de n'avoir point adopté la première (cette remarque n'est pas pour le P. W. qui ne se permet pas cette sotte objection), c'est montrer, si l'on est de bonne foi, que l'on ignore absolument le sens qu'ils leur donnent. Par voie de conséquence, ramener avec un trop grand nombre de thomistes, cette distinction métaphysique ou de raison fondée de Suarez à une pure distinction logique, comme s'il n'y avait pas d'intermédiaire entre une distinction purement logique et une distinction réelle, c'est attester que l'on n'a pas compris ni sa position, ni la question et que l'on est incapable de percevoir des différences de points de vue cependant nécessaires. Encore une fois le P. W. ne tombe pas dans cet écueil.

Dans les pages qui suivent, le R. Père s'emploie à réfuter l'objection que nous ne nous lasserons pas d'opposer aux tenants de la distinction réelle qui procèdent en fonction de la limitation de l'acte par la puissance. La voici encore une fois résumée :

« Avec une telle manière de procéder, l'alternative est claire, dit-on (et ai-je dit moi-même) : verbalisme ou panthéisme. L'*esse* de la créature que l'on dit limité par l'essence, est illimité de soi. Or cette illimitation, *ou bien* est celle de l'être infini qui ne peut être limité, celle de l'*Ipsum esse per se subsistens*, de l'*esse* divin, — et c'est le panthéisme; *ou bien* celle de l'être commun, de la perfection commune, soit absolument générale qui prescinde du fini et de l'infini, ou au plus, comme le pensent quelques-uns maintenant, de toute la perfection finie possible, — et ce n'est qu'une manière de parler aboutissant à une notation purement abstraite et conceptuelle, comme nous le disions plus haut à propos de M. De Bruyne. — Sur quoi le P. Wébert de riposter : « Il reste un troisième sens à donner à l'*esse* d'une essence finie, et c'est pourquoi le dilemme n'est pas rigoureux. L'*esse* d'une telle esence n'est ni l'infinité de l'être, ni le concept universel d'être. Les êtres finis n'ont ni l'être divin, ni un être logique : ils ont cet être limité et diversifié qui convient justement au degré de leur essence : *diversas naturas quibus acquiritur esse diversimode*. C'est l'actualité d'être qui se diversifie selon ces essences » (p. 191).

A quoi je riposte à mon tour :

a) L'objection « verbalisme ou panthéisme » n'atteint pas du tout ceux qui, à l'instar du P. Wébert, prouvent la distinction d'essence et d'*esse* par la seule opposition des concepts, en ce sens exclusif et tout relatif que l'*esse* ne convient pas nécessairement à l'essence, c'est à dire *a se*. Elle vaut seulement contre ceux qui voudraient établir la distinction comme une application du principe : « actus non limitatur nisi per potentiam realiter distinctam » [1].

1. A propos de la limitation de l'être fini et du principe *Actus non limitatur nisi per potentiam*, j'avais cité, dans l'*Essai critique sur l'hylémorphisme* un article de saint Thomas, dans *I sent., dis. 43*, q. I, a. 1 et j'en concluais que : « De principe de limite qui soit tiré du caractère potentiel de l'acte et de sa capacité comme tel à recevoir un acte ultérieur, il n'est pas question dans ce passage » (p. 115). Ayant été accusé par le P. Pirotta dans le *Divus Thomas* de Plaisance d'avoir arrêté ma citation au bon endroit, je lui répondis comme il convenait dans le dernier cahier bibliographique des *Archives* (Vol. V, ca. 3, p. 158-161). M. Maquart dans la *Revue thomiste* de septembre 1928, p. 365, note, reprend la même exacte objection sans d'ailleurs citer le P. Pirotta : « Notons, à ce propos, la désinvolture avec laquelle certains auteurs, qui se prétendent thomistes, tronquent les textes qui les gênent. Ainsi le P. Descoqs, pour nier plus commodément la valeur métaphysique du principe : *actus non limitatur nisi per potentiam*, juge bon d'arrêter l'article des *Sentences* avant l'endroit que nous

b) Le troisième sens que propose le P. Wébert pourrait fort bien s'admettre à condition de le bien définir, mais en toute hypothèse il écarte de façon radicale la synthèse générale par la limitation de l'acte et la composition réelle d'acte et de puissance : ce qui me suffit amplement. D'après cette manière de voir en effet, l'*esse* des êtres finis, qui est conçu comme la source unique, l'expression adéquate de leur réalité, est limité par lui-même, fini par lui-même indépendamment de toute considération de réceptivité ou de réception *dans* un sujet, et le degré d'essence auquel il est proportionné marque simplement sa limite formelle, c'est-à-dire une négation, mais non une positivité. Leur « actualité d'être qui se diversifie selon les essences » n'est infinie que *par comparaison* idéale avec l'Acte pur; d'elle-même *ratione sui*, elle est purement et simplement finie. Tout raisonnement qui procèderait à partir de l'illimitation, *ratione sui*, de cet *esse*, est une pure fiction sans plus

reproduisons ci-dessus ». Pardon! Monsieur. L'endroit que vous reproduisez ci-dessus dans votre note, je l'ai reproduit avant vous et commenté dans les *Archives*, loc. cit., p. 159. J'ai montré de façon très nette, que, dans ce passage, dont vous voudriez triompher contre moi, il n'est en aucune façon parlé du « caractère potentiel d'un acte » qui pourrait être invoqué comme « principe de limite » pour cet acte même ; j'en ai conclu contre le P. Pirotta que mon assertion antérieure était parfaitement fondée, et je maintiens intégralement cette conclusion, contre laquelle ni le P. Pirotta ni vous n'apportez l'ombre d'un argument. Or cette preuve qu'avaient publiée les *Archives de philosophie* a paru dans un cahier dont le colophon porte la date du 15 mars 1928 et que vous ne pouviez pas ignorer en septembre, que certainement vous n'ignoriez pas. De quel côté est la désinvolture et pour employer une autre de vos expressions, *est-ce sérieux?* — Je remarque qu'à la même page où m'attaque M. Maquart, celui-ci reproduit un excellent texte du P. Maréchal qu'il faut consigner ici : « La forme *comme telle* marque à la fois un degré de réalisation positive de l'être et un écart de cette réalisation imparfaite par rapport à la réalisation totale qui serait pure Actualité d'être. Cet écart mesure la puissance de la forme »; et ailleurs : « Qu'est-ce que la forme dans sa pureté de forme, sinon la limitation immédiate de l'*esse*, la contraction de l'acte comme tel? ». Sur quoi M. Maquart de commenter : « Disons-le tout net, aucun thomiste ne saurait accepter une telle notion de la forme, car ce serait dire que la forme ou *l'acte comme tel* implique imperfection, c'est-à-dire est *limité par soi* ». A notre tour « disons-le tout net », cette notion de la forme s'impose de façon absolue à tout philosophe qui veut s'entendre, quand il parle de la forme : celle-ci ne dit pas de limite dans la ligne de la taléité, p. e. de l'humanité, ou de la Gabriélité, mais elle en dit par soi dans la ligne de l'être et dans cette ligne de l'absolu, il faut dire qu'elle est limitée par soi : « infinita secundum quid, finita simpliciter »; et si « aucun thomiste » n'admet cela, c'est tant pis pour lui : cela prouve que la manière dont il entend la métaphysique et dont il interprète saint Thomas est absurde. Mais heureusement tous les thomistes ne suivent pas M. Maquart, en dépit qu'il en ait et beaucoup, comme le montre ce texte du P. Maréchal, reconnaissent parfaitement que la forme *comme telle* est limitée par soi : c'est l'évidence même. Le principe : « actus non limitatur nisi per potentiam » n'est vrai universellement et métaphysiquement qu'à la condition de lui ajouter cette précision : *quando recipitur in potentia.*

(la fiction platonicienne), qui doit être absolument bannie de l'exposé métaphysique, il mènerait en effet de soi au panthéisme pour autant qu'on donnerait à cette illimitation un sens réel et métaphysique. — Maintenant peut-on opposer cet *esse*, fini *ratione sui* et exprimant l'actualité finie et contingente de l'essence finie et contingente, comme un terme réellement distinct de cette essence finie? Pure question de terminologie que nous avons déjà résolue plus haut, mais qui n'entraînera jamais une composition réelle d'acte et de puissance.

*
* *

Après cette longue discussion, le lecteur ne s'étonnera pas que je tourne court. Impossible d'accorder un traitement égal à toutes les questions que soulève le P. Wébert au cours de son volume et qui mériteraient un examen critique détaillé. Je me contenterai donc d'une simple énumération.

Sans doute, d'abord, je me résignerais difficilement, vis-à-vis de l'idéalisme, à une *position critique* aussi humble, pour ne pas dire humiliée, que celle du P. Wébert : « L'excès même des doctrines idéalistes nous est un excitant à vérifier avec soin notre point de départ. Mais, pour le dire sincèrement, il n'est pas possible, à cette profondeur, de démontrer. Le seul critère, c'est la menace de la contradiction, ou les conséquences inacceptables d'une position initiale. Nous avons plus confiance en un exposé effectif de la métaphysique thomiste, où l'on assisterait à la genèse des notions primitives et en fin de compte, c'est à l'instinct de vérité qui est la tendance même de l'intelligence, qu'il faut nous fier, pour discerner les démarches légitimes de la pensée... L'exercice même de la pensée métaphysique dans le sens thomiste nous paraît emporter avec lui sa preuve » (p. 40). — Qu'à ce point initial, on ne puisse *démontrer*, c'est absolument certain. Mais la raison, nous semble-t-il, *doit* pouvoir et *peut* très certainement se défendre de manière plus efficace que ne l'indique le R. Père. Faire appel en dernier ressort à l'instinct, fût-ce l'instinct de vérité, est une défaite à laquelle on ne peut consentir.

De même, il est permis de discuter, du point de vue psychologique, si « la conception du monde est extérieure à celle du sujet présent », comme le veulent en effet tous les psychologues modernes et si « la stabilité du réel est plus frappante que sa mobilité » (p. 43). — Plus sujette encore à discussion, l'idée qui nous est, non pas présentée, mais simplement suggérée, de l'immutabilité des *espèces*

(p. 18-19, 76-77) et l'on eût aimé quelques précisions sur ce sujet délicat et passionnant. — D'autre part, je n'ai pu me laisser convaincre par les efforts du R. Père pour faire du *beau* un transcendental (p. 91-96). M. De Bruyne s'y était aussi appliqué dans son *Saint Thomas d'Aquin* (p. 140-141). Malgré tout mon désir de voir et ma bonne volonté pour y parvenir, je ne vois pas l'efficace des arguments qu'il produit et je suis convaincu qu'ils ne portent pas. Mais ce point est de même importance.

Ce qui ne l'est pas, en revanche, c'est la suspicion que le P. Wébert voudrait jeter sur tout argument qui s'appuierait sur une *donnée de conscience* et l'appréhension du moi, p. e. p. 113 sq , 225, 282. Saint Thomas ne prouve pas Dieu à partir du moi, c'est entendu; mais ni le saint Docteur ne condamne cette preuve, ni il ne s'ensuit qu'elle ne soit très bonne et que cette source de vérité, que n'a guère connu le Moyen Age, ne fournisse d'excellents résultats. Pour justifier l'objectivité de l'idée d'être, et avec elle les idées de substance et de cause, pour fonder l'argument de la contingence en théodicée, je ne sache pas de meilleur ni de plus solide point de départ.

Enfin, l'avouerai-je, tout en considérant comme sérieusement probable, la preuve de l'existence de Dieu par la causalité de la forme et celle de la matière, que nous donne le R. Père, p. 330-340, il ne me semble pas que le raisonnement proposé emporte, si j'ose dire, le morceau. Tout dépend de cette proposition : « aucune cause limitée, c'est-à-dire déterminée à une forme d'être, ne peut causer l'être ». La preuve qui en est donnée par le P. W. m'échappe : je ne vois pas comment elle ne suppose pas la question ni comment elle ne platonise pas d'une façon indue. Mais il serait trop long de dire pourquoi.

Au lieu d'ailleurs d'une critique, je voudrais, pour finir, marquer à nouveau toute la satisfaction que m'a causée la lecture du P. W. Je ne puis que recommander chaudement son livre comme initiation et introduction à la métaphysique scolastique traditionnelle. Loin de déformer celle-ci en la transformant, comme le font beaucoup d'autres à l'heure actuelle, c'est vraiment l'esprit de cette tradition que le Révérend Père nous livre et nous suggère, esprit large, solide, *éclectique* au vrai et bon sens du mot [1], esprit qui reste ouvert au

1. Le P. Wébert, p. 7, donne bien au passage le coup de patte, rituel parmi ses confrères, à l'éclectisme « qui veut concilier l'inconciliable ». Comme si c'était là le vrai éclectisme!! Mais le R. Père fait mieux que de condamner *tout* clectisme en paroles. Il pratique lui-même le bon éclectisme et de la meilleure

progrès et qui sait comprendre les difficultés. Nous n'étions pas habitués de la part de certains amis du P. Wébert à pareil régal pour l'intelligence, qu'il nous donne de déguster dans une atmosphère parfaitement sereine.

§ 3. — Le P. Romeyer et saint Thomas.

Le P. Romeyer a écrit pour le *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses,* publié sous la direction de M. Bricout, un article très important sur *Thomas d'Aquin,* col. 657-679, où il passe en revue la vie, les œuvres, la doctrine et l'influence du saint docteur. Vingt-deux colonnes en caractères menus, dont la substance est encore plus dense que la typographie et qui constituent un vrai modèle du genre. Cette étude très serrée et très mûrie, représente de longues années de contact avec le Maître, mais aussi et surtout un long travail de méditation et de réflexion, que les familliers de l'Aquinate ne manqueront pas d'apprécier à sa juste valeur et qui a permis au R. Père de livrer au grand public du Dictionnaire un exposé éminemment plein et sûr des positions capitales de la doctrine philosophique du *Docteur commun.*

On ne donne pas le résumé d'un résumé, qui ne cherche pas à « détailler le contenu » de la synthèse de saint Thomas, mais plutôt à « en déterminer le centre » (c. 668). Je ne puis que signaler l'un ou l'autre point plus caractéristique et plus spécial.

Et d'abord c'est la méthode qui inspire ce beau travail et qui, avec la réflexion, requiert « un esprit critique et soigneusement fermé aux encens des chapelles... Décréter a priori que la synthèse édifiée par saint Thomas est parfaite, affirmer que la diversité, voire une certaine opposition des sources, empêche toute réussite synthétique, serait également antiscientifique » (c. 667). Voilà qui est parler en connaissance de cause et nous indique d'emblée ce qui va constituer la principale difficulté de la tâche. Les deux sources auxquelles puise Thomas et dont il essaie de fondre en un seul les courants divergents, sont d'une part saint Augustin et à travers lui, Platon, de l'autre Aristote, deux mentalités très certainement opposées en

manière. — Et puisque je lui fais ici une petite querelle de mots, me retiendrai-je de lui signaler qu'il s'oublie trop parfois à parler une autre langue en français Ainsi, il affectionne l'expression *suivre à* (cf. p. 16, 23, etc.) que certainement l'Académie ne connaît pas. Et quoique l'emploi de néologismes soit toujours permis, on ne saurait guère le féliciter par exemple du verbe *assentir* (p.107) et de quelques autres. Une petite toilette supplémentaire du style n'eût pas nui à la présentation de cet excellent livre.

beaucoup de points et qui, dans la conception de Dieu, celle de l'homme et celle de l'univers matériel — qu'examine successivement le P. R. — aboutiront soit à des conflits, soit à des impasses trop certains.

Reprenant après le P. Rousselot le problème de la connaissance du singulier chez saint Thomas, le P. Romeyer écrit : « Le P. Rousselot a très bien vu que sa magnifique théorie de l'intellection en soi, théorie augustinienne aurait dû conduire saint Thomas à reconnaître la valeur supérieure de connaissance des perceptions concrètes de l'ordre spirituel; il a très bien vu aussi que l'autorité d'Aristote l'a, sur ce point, acculé à une inconséquence et à un échec. Ce qu'il n'a point vu, c'est la raison profonde de l'inconséquence et de l'échec » (c. 666). Or cette « raison profonde » — et ceci paraîtra neuf, très neuf à beaucoup de lecteurs, — est, d'après le P. Romeyer, la théorie aristotélicienne, d'origine dualiste, de l'individuation par la matière. Cette théorie, dont le R. Père a repris l'examen détaillé dans son tout récent travail des *Archives* (vol. VI, cah. 2), *Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain,* amenait logiquement à conclure que notre intelligence, en tant que spirituelle, ne pouvait connaître dans les êtres matériels que leur forme, et donc ne pouvait percevoir proprement que l'universel, l'élément matériel nous devant demeurer toujours *totalement* inintelligible. Or, quoi qu'en puissent penser la plupart des thomistes de toute école [1], appuyés il est vrai sur un nombre considérable de textes de l'Aquinate, cela paraît au P. R. non seulement exagéré, mais faux. Ces textes ont en effet, chez saint Thomas même, une contrepartie. Le P. Romeyer, dans son article du *Dictionnaire*, affirme et dans son Cahier des *Archives* apporte ses preuves, que d'autres passages du saint docteur enseignent bien « la réalité d'expériences humaines d'ordre spirituel et la valeur spéculative de ces expériences, valeur dans l'ordre concret et dans l'ordre abstrait ou universel. Dans l'ordre concret, leur valeur spéculative est minime en extension et riche en compréhension. Elles ont aussi valeur dans l'ordre universel, puisqu'elles servent de fondement proportionné à nos idées générales relatives aux réalités

1. Le P. Wébert que nous recensions plus haut, n'échappe pas, malgré tous ses mérites, à ce reproche. Ce qu'il nous dit de la connaissance universelle et individuelle, p. 212 sq. ne nous paraît pas au point. Que la matière nous soit opaque, dans une très large mesure, rien n'est plus certain. S'ensuit-il qu'elle nous le soit *totalement* et que nous n'en puissions avoir une certaine connaissance intellectuelle, — encore qu'inadéquate, c'est entendu, — mais vraie et propre? La réponse négative à cette question est un de ces aphorismes, comme il y en a tant en scolastique, que l'on se transmet d'âge en âge comme des évidences certaines, et que l'on se dispense trop de critiquer.

spirituelles d'ordre humain, idées de liberté humaine, d'obligation morale, etc. » (c. 667).

Outre ces deux points de vue très nouveaux et très intéressants que le P. R. a mis en lumière dans son mémoire, mais qu'il ne nous est pas loisible d'examiner ici en détail, il y en a beaucoup d'autres. Lorsqu'il expose la preuve de Dieu, le R. Père, à très juste titre, ne prête à saint Thomas d'autres voies, d'autres arguments qu'appuyés sur le principe de causalité. Loyalement, en dépit de ses préférences personnelles, qui lui font admettre la preuve très augustinienne des vérités éternelles. il reconnaît que le Docteur angélique ne fait appel qu'à la causalité efficiente et finale et laisse de côté la causalité exemplaire : saint Thomas, dit-il, se contente de la supposer (c. 668). Cela, me semble-t-il, n'est pas du tout certain, mais laisse en toute hypothèse à l'argument idéologique considéré en lui-même, sa vraie place et sa valeur probante, lorsque Dieu aura déjà été prouvé et qu'on voudra établir sa nature : Dieu, étant première cause efficiente et finale, est *par conséquent* première cause exemplaire, le *par conséquent* impliquant une réduction et signifiant que la causalité exemplaire, toute nécessaire et certaine qu'elle est, ne se peut établir pour nous directement par voie ascendante. Mais ce que j'en dis là est une vue personnelle qui laisse à d'autres tout droit de penser autrement — pourvu qu'ils aient de bonnes raisons.

A propos de Dieu encore, je signale la rédaction très nuancée de la doctrine concernant l'appétit de la béatitude (c. 669). Ici le P. R. se contente d'énoncer ce qui est communément reçu dans l'École, mais avec une netteté qui permettra de répondre sans peine aux interprétations nouvelles, et çà et là fort suspectes, qui sont proposées aujourd'hui de cette thèse très délicate.

Dans la question de la connaissance et de l'origine des idées, c'est de saint Augustin que le P. R. rapproche avant tout saint Thomas. Au lieu de faire de saint Augustin un thomiste avant la lettre comme l'avait fait son confrère et ami le P. Ch. Boyer, il fait bien plutôt de saint Thomas un pur augustinien après la lettre. Et ceci évidemment n'est pas et ne sera pas admis par tous. Mgr Grabmann, dans son livre sur *Le fondement divin de la connaissance humaine et de la vérité* qui date de 1924 et dont paraît, depuis décembre 1928, une traduction française dans la « Revue de philosophie » avant que cette traduction soit éditée en volume; M. Gilson, dans ses « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du M. A. » de 1926 : *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*; le P. Gardeil, dans *la Structure de l'âme*, et beaucoup d'autres tiennent une position toute différente, mais qu'il serait hors de propos de confronter ici avec

celle du P. Romeyer. Du moins signalerons-nous l'interprétation si judicieuse que donne le P. R. du « Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu » (c. 672), et l'explication très éclairante qu'il propose de la formation de nos idées les plus élevées à partir de notre expérience spirituelle et morale (c. 673). Quant à la thèse générale de l'auteur sur les rapports de la philosophie de saint Thomas avec celle de saint Augustin, nul ne pourra contester, quelqu'opinion qu'il tienne sur le sujet, qu'elle appelle ou mieux impose la plus sérieuse attention.

Mais cet augustinisme en psychologie, en critique et en théodicée, qu'il nous dit être de saint Thomas, et qui fera bien longtemps encore couler de l'encre, n'est pas du tout présenté par le P. R. comme exclusif. Ainsi dans une question qui touche directement à la théologie, mais n'en intéresse pas moins le philosophe, celle du péché originel, du libre arbitre de l'homme déchu, du sort des enfants morts sans baptême, — il oppose très nettement les solutions de saint Thomas et de saint Augustin, pour s'en tenir en définitive à celle du Docteur angélique. « Ce n'est pas saint Augustin, dit-il, mais saint Thomas qui est le docteur vraiment sûr du péché originel » (c. 675). Et à sa suite, il tient, « comme l'a solidement établi le P. Kors, [que] le péché originel consiste en la *privation* de la justice originelle et de sa cause efficiente, la grâce habituelle; privation dont Adam est personnellement responsable et dont chacun de ses descendants se trouve naturellement affligé par le fait même de cette descendance ». N'est-il pas étrange de voir certains théologiens, d'ailleurs fort brillants, rétrograder à l'heure actuelle et en revenir à la doctrine de saint Augustin, si déprimante en cette matière, si obscure, si pleine de difficultés inextricables d'où l'on comprend trop bien que les hérésies janséniste, baïaniste et autres aient prétendu s'autoriser? Le grand Docteur d'Hippone a une telle gloire et une telle supériorité en tant d'autres matières, qu'on ne lui fera aucun tort en l'abandonnant ici et en lui préférant l'Aquinate.

Plût au ciel que tous les articles du *Dictionnaire* Bricout fussent à la hauteur de celui du P. Romeyer et qu'on y retrouvât cette plénitude de doctrine, cette sûreté d'information et en même temps ce sens avisé du progrès dans l'orthodoxie qui caractérisent ce *Thomas d'Aquin!*

§ 4. — Une synthèse du P. Sertillanges.

L'éminent philosophe et le brillant écrivain qu'est le R. P. Sertillanges, a fait paraître au début de cet an de grâce 1929, pour les

étrennes de tous les esprits cultivés, un admirable petit volume, tout chargé de moelle métaphysique, où en 240 pages, il se propose non tant d'exposer scolairement que de faire *comprendre* humainement *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*[1]. Et c'est bien en effet la philosophie thomiste tout entière dans ses lignes essentielles, ses orientations de fond, qui passe ici devant nos yeux, mais avec quel charme dans la présentation et quelle profondeur sous ses apparences faciles!

Nous ne croyons pas beaucoup nous tromper en promettant à ce petit livre un succès considérable et, malgré les réserves que nous devrons apporter à certaines de ses assertions, nous ne pouvons cacher qu'à notre humble avis, cette courte synthèse n'est ni plus ni moins qu'un chef-d'œuvre.

Nous essaierons très brièvement d'en retracer le plan et l'orientation générale, puis nous soulignerons quelques-uns des points de vue développés par l'auteur qui nous paraissent le plus dignes d'attention; enfin nous dirons en quoi et pour quoi nous ne pouvons, malgré notre admiration sincère pour l'auteur et son œuvre, adopter sans restrictions toutes ses théories.

1. *Le plan et l'orientation générale.* — Le P. S., dans son premier chapitre intitulé « Notre philosophe », nous expose ainsi ses intentions : « Nous ne présentons pas ici un résumé; il y en a tant! Les non initiés ne s'y intéresseraient pas, les initiés n'en ont nul besoin. Encore bien moins projetons-nous une étude savante. Nous avons tenté ailleurs un exposé pour les gens d'étude. Nous ne recommencerons pas. Mais nous estimons qu'en face d'une grande pensée, il y a encore autre chose à faire. On peut s'adresser à un public qui ne se compose proprement ni d'initiés, ni de non initiés, mais simplement d'hommes. On peut parler tout uniment à des hommes... Ceux qui savent verront bien ce qu'il y a sous nos formules dépouillées; ceux qui ne savent pas n'*apprendront* pas, n'étant pas à l'école, mais, je l'espère, ils *comprendront,* c'est-à-dire que, sans être en état d'enseigner à leur tour, ni de se dire philosophes, ils auront quelque idée de ce poème véridique qu'est l'œuvre thomiste » (p. 2-3). Poème au sens propre, qui vérifie vraiment la définition de la poésie pure ou poème dans un autre sens? il n'importe. Ce que prétend le P. S. n'en est pas moins clair : « Atteindre à l'âme de ce poème en concepts; éprouver l'esprit qui y circule;

1. A. D. SERTILLANGES, O. P., *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, Paris, Bloud, 1929; in-12, 240 pp. : 10 frs.

percevoir l'unité sous les applications doctrinales et les principes en arrière des conséquences, tel serait notre vœu... C'est dire qu'on évitera le détail et qu'on ne discutera point. Que la source apparaisse et que sa limpidité se défende d'elle-même. C'est dire encore qu'on n'ira pas rechercher dans l'histoire les origines de cette pensée qui pourtant n'est pas tombée du ciel toute formée sans attaches temporelles. Cela non plus n'est pas nécessaire à notre dessein » (p. 4).

Le Révérend Père tâchera donc à pénétrer par le dedans la pensée du maître et, pour autant, à la repenser de la manière la plus vivante et la plus personnelle, en l'adaptant aux nécessités contemporaines, en la faisant profiter des efforts continus du travail philosophique au cours des siècles qui ont suivi le XIII[e]; il s'efforcera d'en montrer l'éternelle actualité, et cela dans une langue toute moderne, toute vibrante et accessible à tous les esprits cultivés de notre temps. S'interdisant délibérément de faire œuvre d'historien et supposant à juste titre que ses travaux antérieurs étaient une garantie suffisante qu'il connaissait de première main le saint Thomas de l'histoire, l'auteur avait beau jeu à nous présenter en un tableau d'ensemble parfaitement équilibré, où tous les éléments sont connus, mais où les perspectives sont renouvelées et les virtualités, inconnues de saint Thomas lui-même, mises en plein relief, tout un corps de doctrine philosophique que l'Aquinate ne s'est jamais préoccupé de coordonner en un système un.

Le P. S. écrit bien, il est vrai, que « la doctrine de saint Thomas prise dans son ensemble, n'est pas une philosophie, c'est une théologie qui utilise la philosophie comme *servante* » (p. 27). Et cependant, si cette doctrine n'est pas une philosophie, qui niera que l'Aquinate ait une philosophie? L'un de ses principaux soucis, comme l'a si bien dit ailleurs le P. S., ne fut-il pas de distinguer les deux disciplines, la maîtresse et la servante, et, tout en utilisant celle-ci pour la défense et l'exposé de celle-là, d'assurer à la philosophie son autonomie la plus complète, de lui assigner un objet et une méthode absolument propres?

Et c'est donc cette philosophie qui nous est ici exposée. Si je ne m'abuse, la lecture de la synthèse du P. S. amène à caractériser par ces deux traits la philosophie thomiste :

1° Elle est un *idéalisme tempéré* pour lequel, avant tout, « les choses sont idées », « un idéalisme qui ne comporte aucun des inconvénients attachés à la doctrine de ce nom » (p. 23), parce qu'il se préoccupe uniquement, « à partir d'une donnée qu'il reçoit, mais qu'il ne fait pas », de retrouver l'idée dans l'être qui est et de

rechercher ce qu'elle implique. C'est que « toute la métaphysique est là. Comme la métaphysique ne consiste qu'à dérouler les conditions de l'être, objet de l'expérience, de l'être, dis-je, envisagé comme tel, elle répond tout entière à cette question : qu'est-ce qui doit être, en raison de ceci qui est? Si ce qui est, en tant qu'objet de l'expérience, se présente à nous, dans le fait même de la connaissance, comme idée réalisée, comme essence existante limitée par une matière, l'esprit, passant de cette première condition aux postulats qu'elle implique, pourra reconstituer en lui tout le réel, y compris le Réel suprême » (p. 38; cf. p. 50). D'aucuns, sans doute afin d'éviter toute collusion possible avec des erreurs trop funestes, toutes les équivoques aussi que recèle ce mot à significations multiples, n'aimeront guère cette appellation d'*idéalisme* et lui préféreront toujours celle de *réalisme modéré* ou de *réalisme conceptualiste* à laquelle on est justement habitué. Mais, quoi qu'il en soit du terme employé, le sens que lui donne le P. S. est admirablement correct et bien défini.

2° Le centre lumineux qui éclaire toute la doctrine, auquel tout se ramène, tout est suspendu, est la *transcendance divine*, condition ultime de toute réalité, dont toute créature, toute pensée dépend, raison dernière de la contingence. L'idée que s'en fait le P. S. peut être critiquée et beaucoup n'admettront pas qu'il faille la reculer dans un tel lointain que notre raison, participation de l'Absolu subsistant et faculté de l'absolu, n'ait aucunement barre sur elle, comme le veut le R. Père. Mais que tout, dans la philosophie de saint Thomas comme en vérité, doive s'expliquer par ce couple d'idées : *transcendance* et *contingence*, cela ne doit pas faire question. Avec ce phare pour nous diriger, nous pourrons aller jusqu'au cœur ou au sommet — peu importe la métaphore, — de la métaphysique. Durant tout le cours de son livre, le P. S. ne cessera de recourir à ce principe de solution et ne le perdra jamais de vue. Voyons un peu comment.

2. *Les grandes thèses.* — Et d'abord le lecteur simplement *homme* que vise le P. S., ne manquera pas de le remercier de se voir transporté ainsi dès le début comme de plain-pied dans un plan supérieur de pensée et de n'être pas embarrassé sur le seuil par des explications secondaires, comme celle de la distinction d'essence et d'existence. Certes le P. S. ne nie pas que, dans la créature, il faille distinguer ces deux points de vue objectifs. Mais leur opposition n'est qu'une conséquence *formelle* de la contingence, elle n'est pas un constitutif intrinsèque de l'être créé : celui-ci n'est pas

contingent parce que fini et composé, il est ontologiquement fini et, d'une certaine manière objective — peu importe laquelle — composé, parce qu'il est contingent. Et l'on verra ce quasi paradoxe que *Les grandes thèses de la Métaphysique thomiste* se pourront exposer par un docte et illustre dominicain sans qu'il paraisse se douter de l'existence d'un certain Elenchus de 24 thèses, cependant célèbre, où la fameuse distinction joue le rôle essentiel!

Le P. S. ne parle que deux fois de la distinction d'essence et d'existence : la première, pour la nier en Dieu (p. 49), la seconde pour l'affirmer dans l'ange en ce sens que « l'idée qu'il représente, qu'il est, peut aussi bien se concevoir existante ou seulement possible, et il a donc dû passer par autrui à l'être, car ce qui a besoin de se réaliser ne se réalise pas seul » (p. 37). Ce qui est l'évidence même. De « limitation de l'acte par la puissance » appliquée à ce cas, pas un mot. Et l'auteur la sous-entend si peu que vraiment on ne voit pas ce qu'elle y viendrait faire. Pour lui, la multiplicité et la différenciation des êtres s'expliquent tout autrement : « La diffusion du bien s'opérant par dégradation à partir du souverain Bien, qui est synthèse, devait aboutir à une multiplicité analytique des biens, à une variété d'êtres et de perfections dont l'effort combiné serait d'épanouir avec plus de richesse le Super-Être... Si la multiplicité est obtenue par la dégradation d'une perfection *une*, le plus ou moins d'approximation ou d'éloignement par rapport à cette unité parfaite donnera lieu nécessairement à une diversité inégale des natures. L'être ne peut se voir limité que par le non-être. C'est donc par de successives négations que l'échelle des valeurs d'êtres pourra se constituer à partir de l'être parfait; comme c'est par de successives additions qu'elle se forme à partir de la potientialité pure... » (p. 108). Cette perfection *une*, divine et infinie, dont la créature est une dégradation, n'est et ne peut en effet être qu'un terme de référence auquel on rapporte la perfection actuelle ou l'acte d'être de la créature limitée dans le sens exact où saint Thomas parlant de l'essence dit : « Essentia creaturae comparatur ad essentiam Dei ut actus imperfectus ad perfectum » (I[a] P., q. XIV, a. 6, ad 2). Elle désigne donc la perfection divine conçue, *pensée* comme le type exemplaire et la source une et transcendante de toute perfection, et donc comme une réalité extérieure à la créature. L'*esse* fini n'est donc nullement cette *réalité* de soi une, qui constituerait intrinsèquement la créature et qui serait contractée et limitée dans elle par l'essence : ainsi conçu, il n'est qu'un point de vue extrinsèque sous lequel la chose, l'être créé est pensé en fonction de l'esprit, il n'est pas un élément de l'être même dans sa

réalité en soi. Parler ici de dégradation *réelle* d'une perfection *une* qui est la perfection infinie de Dieu, ou de négations successives de cette même perfection, comme il le faudrait pour donner un sens *réel* à une limitation de l'acte qui ne serait pas purement conceptuelle dans notre manière de penser, amènerait de toute évidence au panthéisme de Rosmini et au blasphème. Le P. S. est aux antipodes d'une pareille conception et c'est bien encore pour cela qu'il explique ailleurs la détermination, dégradation et diversification des êtres par l'intellect divin pratique, je veux dire par la science divine en tant que cause des choses (cf. p. 125), cause exemplaire et cause efficiente.

Trouver cette explication chez le P. S. sera un vrai soulagement pour un grand nombre de fidèles disciples et admirateurs de saint Thomas, qui aiment le Docteur angélique de tout leur cœur, non seulement parce qu'ils voient en lui « une bonne pâte d'homme, simple et pieux moine, sans excentricité d'aucune sorte, sans particularité même, hormis sa sainteté », comme s'exprime le P. S. à sa première page, mais parce qu'ils se plaisent, parce qu'ils se plairont toujours à le considérer comme le vrai *Docteur commun* et, en tant que tel, comme le grand métaphysicien du *sens commun* et non de l'excentrique.

Mais il est mieux de ne pas insister. Autrement le P. S. se croirait obligé de joindre à une seconde édition de son petit livre, qui ne peut manquer d'être très prochaine, quelque appendice dans le genre de celui qu'il ajouta jadis à la seconde édition de son *Saint Thomas d'Aquin*, et dont la présence déparerait à coup sûr son nouveau volume comme elle dépare l'ancien !

Quant au détail de la synthèse, que choisir parmi tant de richesses ? L'ouvrage comprend sept chapitres d'exposé : un sur l'être et la connaissance, trois sur Dieu (son existence, la Création, la Providence), puis trois autres respectivement sur la Nature et la Vie, sur l'âme humaine, enfin sur l'activité morale.

Nous ne croyons pas avoir jamais trouvé étude aussi réussie sur la *nature de la connaissance*, réalité d'être à la fois et assimilation (p. 14 sq.). Le P. S. aurait pu se dispenser d'un trait dur et immérité à l'adresse de Scot, dont il fait un penseur de second rang (p. 15) et qu'il n'a pas l'air de bien connaître. Mais cette réserve étant sauve, je suis sûr que plus d'un de ces doctes auxquels ne s'adresse pas le P. S., lui aura un gré infini d'avoir mis en si belle lumière ce qu'ils n'avaient pas réussi à expliciter avec une telle perfection. — De plus, comment ne pas le louer d'avoir tant

insisté sur l'importance de la théorie de la connaissance en Métaphysique. Pour beaucoup de modernes, la Métaphysique se réduit à la critique de la connaissance et c'est intolérable. Mais que la théorie que l'on a sur la connaissance commande toute la Métaphysique, qui pourrait sérieusement le nier?

A ce propos, il ne sera pas sans intérêt de noter que le P. S. reconnaît loyalement que saint Thomas ne traite pas le *problème critique* (p. 28) : « L'état des problèmes au temps de saint Thomas n'exigeait pas l'élaboration d'une doctrine critique, et il n'invitait pas à s'engager dans le savoir par cette voie. Il y avait unanimité, dans le milieu intellectuel, pour accepter les conditions de la pensée : mieux valait se mettre à l'œuvre, résoudre les problèmes du temps. A l'occasion, à son heure, saint Thomas justifie ses thèses; il marque les liens qui subordonnent l'ensemble du savoir et de ses caractères au fait initial du mode de penser ; mais en attendant, il suppose, il utilise ; anticiper ne le gène pas ; il se garde seulement de rien avancer qui doive plus tard être contredit et il anticipe non seulement sur lui-même, mais sur le travail de l'avenir, conscient de la solidarité des générations comme de l'unité de la Science ».

Le problème critique qui nous agite si fort aujourd'hui ne préoccupait pas saint Thomas : vouloir en retrouver chez lui la solution est du temps perdu. Mais ce n'est pas une raison, parce qu'il ne s'en est pas occupé, pour que nous ne nous en préoccupions pas maintenant. « L'état des problèmes au temps présent » a mis le problème critique au premier plan ; nous devons faire comme n'eût pas manqué de faire saint Thomas, c'est-à-dire lui donner notre attention principale. Aussi bien, de la solution qu'on lui donne dépendent la valeur et l'orientation de tout le reste.

Si le P. S. n'applique pas la théorie de la limitation de l'acte par la puissance à l'essence et à l'existence, en revanche il l'applique dans la plus large mesure — d'ailleurs sans l'énoncer — là en effet où elle vaut à plein, c'est à savoir dans l'explication du *composé hylémorphique,* matière et forme, qui sont puissance et acte au sens vrai du mot (pp. 33, 146 sq. et *passim*). Sur la nature même de la *matière* (p. 30), le P. S. répète sans doute qu'elle est inintelligible et nous disions plus haut que cette notion mériterait d'être distinguée. Mais elle n'est pas pour autant pure limite, pur néant, comme tendent à le faire croire certains : « la matière, toute résistante qu'elle soit à l'intelligibilité, ne lui est pas étrangère; la limite tient au limité; le haut et le bas logent ensemble. Notre esprit, en concevant l'abstrait au contact du sensible où gît l'individuel, com-

munie à la matière et l'englobe dans l'idée générale d'être. Dire d'une chose qu'elle est, quand c'est la pensée qui le dit, et ajoutât-elle que *pour elle* cette chose n'est pas pensable, c'est dire qu'elle est pensable » (p. 33). — Et l'application que le P. S. fait de l'hylémorphisme au *mouvement* est excellente. Il y vise directement la théorie de Bergson et de Le Roy; la solution de la difficulté mobiliste, qui est ici donnée, nous paraît décisive (p. 146-149), quelque réserve que l'on puisse et doive faire, comme nous le verrons, sur l'aspect subjectif du mouvement dont il est ensuite parlé à cet endroit (p. 149-151).

De même et toujours en fonction de cette théorie de la matière et de la forme, tout ce qui touche au problème de l'*union de l'âme et du corps*, et de la *vie* (p. 168-181) nous semble spécialement bien présenté. L'on ne peut qu'applaudir, nous semble-t-il, à la conclusion suivante qui montre combien le thomisme, largement et intelligemment entendu, reste ouvert à tous les progrès, loin de se fermer à eux et de décourager les efforts de la pensée moderne : « On s'est souvent étonné de voir Spinoza faire intervenir le corps dans la définition des choses en apparence les plus spirituelles : saint Thomas le fait tout autant, seulement cela ne se voit pas. Dans ces cas-là, saint Thomas dit l'*âme;* mais il l'entend de l'âme informante, de l'âme animante, de l'âme comme âme et non point comme esprit. Or il est chez lui de doctrine générale que l'âme ainsi comprise inclut le corps dans sa définition et dans son fonctionnement, qu'elle est *le corps même en acte*. Il y aurait lieu aujourd'hui, sous le règne de la « science », de tenir compte davantage, et dans le vocabulaire même, par une retranscription enrichissante, de cette considération capitale. C'est une des conditions du renouveau thomiste en psychologie et bien peu cependant y songent. On fait ici de la métaphysique de l'âme en termes anciens; là, de la psychologie expérimentale en termes empruntés au positivisme, voire au matérialisme : il reste à ressouder ces tronçons de connaissance, à en faire une doctrine » (p. 190).

Où la largeur de vues du R. Père se manifeste encore, c'est à propos de la *pluralité des mondes habités,* au sens de Fontenelle. Cette question ne le gêne pas du tout, non plus qu'elle ne gêne la foi. La seule réponse *ferme* qu'on puisse y faire est l'aveu de notre ignorance. Mais manifestement le R. Père, dans l'ignorance où nous sommes et où sans doute nous serons toujours sur ce sujet, incline à croire que la vie et l'intelligence ont été communiquées à d'autres mondes que le nôtre : « Nous ne savons pas, c'est vrai. Mais en se plaçant à un point de vue finaliste — et, sans en faire un abus, on ne

peut guère se refuser entre déistes, à envisager ce point de vue-là — Que dire d'un formidable univers, organisé soi-disant en vue de la seule humanité qui l'ignora si longtemps, qui l'ignorera sans doute toujours dans son ampleur vraie, qui ne saurait l'utiliser qu'en le regardant, en l'étudiant, en le contemplant, ce qui est sans doute quelque chose, mais ne répond guère, ce semble, à une sage adaptation des moyens et des fins, des milieux et des produits, des durées et des vies, des domaines et des êtres? » (p. 119)[1]. L'argument n'est pas décisif, c'est clair et le R. Père. le reconnaît tout le premier. On ne peut lui dénier un poids réel[2].

Sur le problème de l'*existence de Dieu,* je n'ai pas moins d'éloges à faire de la doctrine du P. S. La synthèse des cinq voies par la contingence, c'est-à-dire l'indigence d'être de la créature, ne devrait plus faire question pour personne. — La notion de *création*, de même, est présentée en termes métaphysiques d'une lucidité admirable (p. 81-91). Encore que l'auteur prête, sinon à trop de braves gens, esclaves de leur imagination, du moins à trop de philosophes, des conceptions un peu bien abracadabrantes sur la production *ex nihilo*, tout ce qu'il dit de celle-ci au positif est en soi pleinement satisfaisant et devrait l'être même pour Bergson. Que le R. Père ne méprise pas trop les sottises de ses adversaires!! Elles lui auront servi à mettre sa pensée en bien meilleure lumière. — Quant à la *Création ab aeterno*, quant à l'éternité ou non-éternité du monde, je ne vois vraiment pas quelles objections sérieuses l'on peut faire à son brillant exposé, p. 90-101. C'est absolument convaincant et décisif. — Lorsqu'il traite de la *connaissance en Dieu*, d'une manière d'ailleurs très brève, je relèverai de même des notations

1. La question préoccupera toujours les esprits. Tout récemment encore, elle était traitée par le P. Thomas HUGHES, S. J. *The plurality of Worlds and other Essays*, p. 1-24, London, Longmans, 1927; et par le P. MAC WILLIAMS, S. J., *Cosmology*, p. 9 sq. (New-York, Macmillan, 1928).

2. C'est évidemment la même généreuse intention de libéralité intellectuelle et de largeur d'esprit qui inspire au P. S. de faire la part si belle au *transformisme* et à l'évolutionnisme dans le thomisme, p. 205-207, 159-161. Je ne crois pas du tout pour ma part que les résultats acquis de la science actuelle imposent sur ce chapitre toutes les concessions que le R. P. est très allègrement disposé à consentir; et l'on voudrait savoir si c'est en son nom ou comme interprète de saint Thomas qu'il parle, là où il nous expose (p. 304), p. e. les différents temps de l'*animation*. J'ai surtout quelque peine à comprendre comment l'évolutionnisme appliqué à l'homme et à l'âme, dont il est question, p. 207, peut cadrer pleinement avec l'interprétation traditionnelle et autorisée de la Genèse; je m'en tiens sur cette matière aux conclusions si prudentes, et en même temps si fondées scientifiquement, du P. de SINÉTY dans son magistral article *Transformisme* du *Dictionnaire apologétique*, col. 1836 sq. Du moins, à lire le P. Sertillanges, voit-on là encore que le thomisme n'est pas une doctrine à œillères et qu'il laisse libres les plus vastes perspectives.

excellentes, par exemple ceci sur la science que Dieu a des individus : « Le général n'a pas de réalité consistante : il n'a pas d'être ; si Dieu connaît les êtres en tant que cause de l'être, il les connaît dans leur réalité, dans leur singularité, dans leurs possibilités mêmes, qui sont aussi de l'être. Nous avons écarté plus haut cette sorte de création échelonnée qui n'attribuait à Dieu la responsabilité que des premières créatures : pour les mêmes motifs nous écartons une connaissance en échelons, qui confinerait l'intelligence divine dans l'universel, alors qu'elle embrasse tout l'être, étant l'Être même, à qui tout être des créatures est uniformément emprunté » (p. 123). Loin de nous la pensée de battre en brêche la valeur de nos idées universelles ! Mais enfin celles-ci ne sont que des succédanés, imparfaits et fragmentaires, du réel. Le réel proprement dit, c'est au vrai le *singulier*, possible ou existant, lequel d'ailleurs n'est réel que par l'idée divine — c'est-à-dire l'essence divine — qu'il reflète, et la nécessité d'être ou de nature de cette même essence divine qu'il reproduit à sa manière. Se représenter l'idée divine, ce par quoi Dieu connaît le réel quel qu'il soit, et qui n'a d'être que par sa dépendance vis-à-vis de Lui, se la représenter sous la forme d'une de nos idées universelles, d'un type abstrait dans le genre des nôtres, c'est un simple non-sens, une absurdité (p. 122)[1].

1. Mais ici une grave question se pose. A pousser logiquement cet exposé de la connaissance en Dieu, ne sera-t-on pas tenté de conclure que la science divine des êtres finis n'est qu'un « nominalisme transcendantal », s'il est vrai que le nominalisme, dans le langage courant, désigne une connaissance qui se termine immédiatement au singulier individuel et pour qui le type abstrait représente une étiquette vide ? D'où s'ensuivrait qu'à vouloir, avec certains modernes, substituer à la science de l'universel et des idées « la science de l'individuel », l'on se rapprocherait en somme bien plus de la science divine et donc de la vérité. — La tentation peut être grande, il faut l'avouer : nous y résisterons cependant, mais après avoir reconnu tout ce que la question contient de vérité. L'idée divine, d'après l'Aquinate, ne représente pas l'espèce abstraite, à la manière de Platon, mais l'individu dans sa réalité concrète, infiniment plus riche, plus réelle que tous les concepts que nous pouvons nous former de son type (I, q. XIII, a. 3 ad 4). Comme le dit encore saint Thomas : « idea non nominat divinam essentiam, in quantum est essentia, sed in quantum est similitudo vel ratio *hujus* vel *illius* rei » (*ibid.*, a. 2, ad 1). Mais par le fait même, cette connaissance du singulier implique en Dieu la connaissance de la nécessité des éléments qui constituent le fonds même de l'individu, et donc la connaissance de la perfection idéale à laquelle ils doivent tendre, que toute leur activité doit s'efforcer d'atteindre et qui marque une ressemblance toujours de plus en plus étroite, dans une certaine ligne déterminée avec l'essence divine. La connaissance en Dieu atteint *per modum unius* d'une part ce par quoi Criton ressemble à Critias, c'est-à-dire ce qui leur fait réaliser à tous deux une certaine perfection ayant une valeur d'être déterminée qui n'est pas celle du chien ou de la pierre, c'est-à-dire encore ce qui pourra être réalisé par un nombre indéfini d'autres Critons et Critias ; et elle atteint d'autre

Pour finir ce chapitre des louanges, car il faut se borner, je surprendrai beaucoup le P. S., si jamais il me lit. Mais moi, adversaire infime et très modeste, mais très résolu de la prédétermination physique prônée depuis Bañez par la grande école dominicaine, non d'ailleurs sans d'illustres exceptions, je suis tout prêt à signer des deux mains l'explication que donne le R. Père du *concours divin* à la liberté humaine. Mais écoutons cet exposé si simple et si vrai :

« C'est parce que Dieu le crée que l'homme est; c'est parce que Dieu le créa libre, qu'il est libre, c'est parce que Dieu le crée usant de sa liberté, qu'il use de sa liberté et qu'il en use dans tel ou tel sens. L'erreur, sur ce point particulier, est de confondre les conditions du fonctionnement psychologique avec la condition transcen-

part ce qui appartient en propre à chacun, ce qui en eux est strictement incommunicable, c'est-à-dire toutes leurs particularités mouvantes ou stables, tout ce qu'il y a en eux d'original, de propre et qui, comme tel, quoiqu'à un titre différent, est bien être et perfection : « differentiae entis sunt ens ». S'il s'agit maintenant de notre connaissance à nous des idées spécifiques, de celle que nous acquérons par l'abstraction et le discours, nous dirons qu'elle exprime, elle aussi à sa manière, tout imparfaite qu'elle est, une relation à l'essence divine, une similitude de celle-ci, plus profonde, plus intime et qui rattache l'être individuel qui la réalise, par ce qu'il a de plus vrai et de plus être, à l'exemplaire transcendant et nécessaire. Mais l'objectivité des idées spécifiques et universelles étant sauve, doit-on dire que toute connaissance directe du singulier par notre intelligence nous est interdite? Parce que la matière nous est au moins partiellement inintelligible, parce qu'on en fait le principe de l'*individualité* (on ferait mieux de dire « multiplication » dans l'espèce), et aussi (mais par une étrange et très contestable extension de l'individuation) le principe de la *singularité* des êtres dont la nature est proportionnée à notre esprit, — va-t-on dire qu'elle nous est totalement inintelligible, qu'elle est entièrement imperméable à la connaissance de l'intelligence? Et pour autant, nous refusera-t-on de participer, d'une manière infiniment éloignée et pâle, sans doute, mais vraie, à la connaissance divine qui atteint les êtres par leur *esse*? Cela est très différent et ne saurait être concédé sans distinctions. Nous reconnaissons volontiers que le vocable « nominalisme transcendantal » n'a pas acquis dans l'usage courant le sens que nous donnions plus haut et que l'on doit donner aux idées divines. Étant supposé le mauvais renom du mot nominalisme, en dépit des sens très divers et mêlés qu'il a reçus (cf. *Archives*, Vol. 4, ca. 4, p. 91-95), il vaut mieux s'abstenir d'y avoir recours. En revanche, parce que dans leur théorie systématique, par suite d'une conception éminemment discutable sur l'inintelligibilité *absolue* de la matière (cf. entre autres *De Ver.*, q. 3, a. 5 c. et ad 1. et Iª P., q. 15, a. 3, ad 3, en dépit de Cajetan) toute connaissance intellectuelle du singulier est rendue impossible, il est intolérable que certains philosophes scolastiques prétendent se débarrasser de leurs adversaires en leur envoyant à la tête l'épithète de nominalistes : comme si, parce qu'ils admettent une connaissance intellectuelle du singulier, ces mêmes adversaires niaient la valeur de l'idée spécifique, et son réel fondement dans l'essence divine comme s'ils n'en faisaient plus qu'un mot dénué de toute portée métaphysique! Il n'y a pas seulement dans ce procédé une aveugle intolérance, il y a bien plutôt une feinte et déloyale ignorance qui ne peut plaider non coupable.

dante qu'implique l'intervention créatrice. Psychologiquement, l'homme est libre autant que si Dieu n'existait pas ou n'agissait pas; l'action de Dieu n'est pas un élément de l'action humaine, ou qui s'ajoute à cette action, ou qui compose avec elle. Disons mieux, il n'y a pas d'action de Dieu, au sens où cette action signifierait autre chose que Dieu, au sens où *action* signifie l'une des formes sous lesquelles nous pensons et constatons l'être. En ce sens Dieu n'agit pas, Dieu ne meut pas, Dieu n'intervient pas; *inter-venir* signifierait que l'influence de Dieu vient s'insérer dans la nôtre, et ainsi la modifier, la contrecarrer, l'abolir et rendre, ici, le libre nécessaire. Mais non; Dieu crée et nous savons que la création ne pose dans le créé rien d'autre qu'une relation pure. Cette relation transcendante, qui affecte l'action humaine en tous ses stades, ne saurait en altérer le caractère, en fausser les relations internes, faire que d'un pouvoir libre, il sorte un effet contraint; elle fait seulement que le créé soit créé et ne soit pas de l'incréé, que l'être dérivé ne soit pas de l'être premier, que l'homme ne soit pas Dieu... Si Dieu agissait en nous comme nous y agissons nous-mêmes, ou comme y peuvent agir les mille influences qui pèsent sur nous, il n'y aurait plus de liberté; cette *composante* infinie déterminerait à elle seule le sens de l'action et les résultats de nos œuvres; nos actes nous échapperaient alors à nous-mêmes et deviendraient des actes divins; ce serait le cas de dire alors que nous ne sommes que « l'occasion » d'une action divine, et l'homme serait réduit à l'état de fantôme. Mais si la MOTION de Dieu, c'est-à-dire SA CRÉATION RELATIVE A UN FAIT VOLONTAIRE [c'est moi qui souligne ici], est d'un tout autre ordre, d'un ordre transcendant et incomparable à l'action de la volonté sur elle-même ou à l'action du dehors créé, tout change; l'intervention divine ne modifie rien; elle confirme au contraire tout; elle fournit la raison d'être totale, le fondement premier et suprême d'une nature libre, d'un fonctionnement libre, d'un acte libre; acte libre, c'est-à-dire œuvre d'une âme évoluant d'elle-même et selon sa propre loi » (p. 141-142). Et c'est parfait!

Je sais bien que, dans son *Saint Thomas d'Aquin*, le P. S. déclare que pareille explication ne saurait être appelée prédétermination physique et que ce terme *prédétermination physique* implique une triple hérésie verbale, le concours divin n'étant ni *pré*, ni *détermination*, ni *physique* (t. I, p. 265), ce qui lui valut les foudres de son confrère, tout jeune en ce temps-là, le R. P. Garrigou-Lagrange. Ce que je sais mieux encore, c'est que, depuis plus de dix ans que j'enseigne la Théodicée à de jeunes scolastiques jésuites, c'est bien cette même idée du concours, absolument transcendant à notre

action et ne composant nullement avec elle, que je tente de leur exposer pour autant que ce mystère se laisse entrevoir!

Mais ce que je crois savoir aussi, c'est que l'explication, proposée par le P. Stufler dans son volume, désormais célèbre, *D. Thomae doctrina de Deo operante,* me paraît tout entière inspirée par cette même doctrine : sa *motio entitativa* s'étendant nécessairement à l'activité totale de l'être créé, englobe ou plutôt signifie très exactement la motion dont parle ici le P. Sertillanges : du moins je ne l'ai jamais comprise autrement. Que cette manière d'entendre le concours réponde à tous les textes de saint Thomas, c'est une autre question! Qu'on ne puisse en apporter qui, traités philologiquement avec les lunettes d'un grammairien moderne, donneraient un autre son, non pas pour la prédétermination au sens rigide de Bañez, Alvarez ou Lemos, — cela je ne le crois absolument pas, — mais au moins pour une prémotion indifférente qui s'insérerait comme un intermédiaire créé entre Dieu et l'action volontaire libre, je n'ai pas à l'examiner ici. J'estime surtout qu'un tel examen serait parfaitement oiseux. Le P. S. ne s'embarrasse pas de critiques de textes et il a mille fois raison en une pareille matière. Ce qui importe ici, ce qui doit dominer tout, c'est le large mouvement de la pensée, la logique des principes et non la teneur verbale de certains mots qui prêtent à ergotage. Saint Thomas n'était pas un grammairien et n'avait aucunement la mentalité d'un rubriciste; si l'on ajoute à cela qu'il ne connaissait pas et ne pouvait pas connaître les précisions de termes que les controverses subséquentes ont introduites en ce domaine du concours, l'on comprendra aisément qu'à vouloir l'interpréter de façon purement *verbale* sur ce sujet, l'on risque de faire complètement fausse route.

3. *Quelques ombres.* — A ce large tribut d'éloges, il faudra bien ajouter quelques restrictions, dont l'une ou l'autre d'importance.

Me sera-t-il permis tout d'abord de chicaner le R. Père pour les concessions un peu bien nombreuses qu'il fait à certaines *manières de parler* modernes qui peuvent prêter à équivoque. Le souci de la modernité a du bon. Mais *ne quid nimis!* J'ai un tantinet peur que des confusions ne s'ensuivent dans l'esprit des lecteurs, — alors même que les explications du P. S. sont tout à fait acceptables, — quand par exemple ils l'entendront appeler la connaissance, prise du point de vue subjectif, une *hallucination vraie* (p. 23), ou admettre l'expression de *vision en Dieu* pour notre connaissance (p. 212), ou parler de la morale thomiste comme d'une *morale sans obligation ni sanction* (p. 232). Beaucoup non plus ne verront guère de grand

profit à appeler la puissance la *forme femelle*, et l'acte la *forme mâle* (p. 30); ou encore la matière une *dégénérescence de l'esprit*, un déchet, etc. (p. 33, 163, 167, 212). Étant donné le sens très précis qu'ont maintenant de tels termes dans des théories classées et fausses, l'auteur court le risque de se voir attribuer ces mêmes théories, alors qu'il ne les soutient pas du tout; et ce serait grand dommage pour lui comme pour la vérité. Mais tout ceci n'est qu'une affaire de mots.

Là en revanche où j'ai plus de peine à suivre la pensée du P. S. et non plus seulement ses mots, c'est quand il nous expose une certaine théorie de l'*ordre*, d'ailleurs très classique chez beaucoup de thomistes, et qui ferait de notre univers et de tous les autres univers possibles que nous ne connaîtrions pas, un ensemble vraiment un (p. 113-118). Le R. Père soutient que l'existence d'univers indépendants ne présente aucune contradiction, — ce qui est déjà beaucoup. Mais à considérer le pouvoir de Dieu régi par sa sagesse, « une pluralité d'univers absolument sans liens, sans unité d'ordre, répugne ». Il faudrait préciser. Que toutes choses qui viennent de Dieu aient un rapport avec Dieu, c'est métaphysiquement nécessaire. De plus, que la multiplicité, si elle est donnée, et une fois l'existence de Dieu prouvée, puisse et doive être ramenée à une unité de plan dans l'intention divine, concédons-le encore évidemment, et c'est peut-être cela seul que veut dire l'auteur. Mais que cette unité intelligible ne puisse être réalisée que par la communication, l'*interdépendance* des divers mondes entre eux, ceci ne paraît pas pouvoir se justifier *a priori* et peut même être nié à bon droit. N'est-ce pas d'ailleurs encore au fond ce que pense personnellement le P. S., lorsqu'après avoir exposé la théorie de saint Thomas, il conclut : « Que si les univers hypothétiques étaient différents, leurs différences étant jugées, étant voulues, feraient nécessairement partie d'un plan, elles se rangeraient sous une unité d'intention, et l'être créé dont ces univers feraient partie, comme la pensée incréée et le divin décret qui leur auraient donné naissance, seraient également uns » (p. 118).

Moins encore ai-je pu comprendre ce que le R. Père nous dit de *l'aspect subjectif du changement* et l'interprétation qu'il donne de la définition classique du mouvement : « l'acte de ce qui est en puissance en tant qu'il est en puissance ». « Comme acte, dit-il, et par suite comme réalité décisive, il ne peut être que dans l'esprit ; en lui-même, étant l'acte de ce qui est en puissance en tant qu'il est en puissance, étant donc toujours en puissance, toujours mêlé de puissance ; il comporte

un certain non-être, auquel seul peut remédier l'esprit qui conçoit » (p. 150). Et après avoir cité un bon texte de saint Thomas *in III Phys.*, l. 5, le P. S. en donne cette interprétation et en tire cette conclusion vraiment déconcertante : « Sans l'âme, il n'y aurait pas de mouvement ; en dehors de l'âme et en abstrayant d'elle, il n'y a pas de mouvement, mais seulement des états de succession, sans lien, une multiplicité sans unité; multiplicité, d'ailleurs indéterminée, puisque le continu n'a de parties actuelles et par suite de nombre que par la division qu'on y opère... Le mouvement est la vie même de la nature », selon les propres expressions de notre auteur ; « nous ne connaissons que par lui le temps ; l'espace même n'est-il pas dans sa dépendance, s'il est vrai qu'un espace est pour nous *ce qui peut être parcouru*? Que si le mouvement a besoin de la pensée pour être, c'est la nature qui devient en bonne partie subjective. L'homme est mêlé à la nature. Nos pensées, nos sentiments, notre mémoire sont des facteurs effectifs de l'univers » (p. 149-151). — « La nature devient alors en bonne partie subjective »! En effet ; mais elle le devient beaucoup trop. Si le R. Père voulait dire que tout mouvement, et avant tout le mouvement parfait qu'est la vie implique une orientation, une fin, une idée et donc un esprit ; ou encore que le mouvement parfait est seulement dans un être qui peut synthétiser ses moments par l'esprit, nous en tomberions facilement d'accord. Mais c'est de toute autre chose qu'il s'agit ici. « Sans l'âme, il n'y aurait pas de mouvement, le mouvement a besoin de la pensée pour être », nous dit-il. Or n'est-ce pas là confondre le mouvement avec sa mesure qui est le temps? Pas de temps au sens formel, si aucun esprit ne synthétise l'avant et l'après, et ne rapporte le passage, le *transitus*, en quoi consiste le mouvement, à un avant et à un après. Mais le mouvement, qui est le fondement du temps, est indépendant de l'esprit créé; il est multiplicité, sans doute, mais multiplicité qui dans l'être est ramenée à l'unité par la forme et qui de ce chef peut être pensée comme telle par un esprit, si un esprit est donné : ce qui suffit à lui donner une réalité parfaitement intelligible en soi. D'ailleurs autre est l'intelligence du mouvement au sens plein du mot, autre sa perception. Les animaux ne perçoivent-ils donc pas le mouvement? Or, s'ils le perçoivent sans le comprendre par l'intelligence qu'ils n'ont pas, c'est donc qu'il *est* indépendamment de l'intelligence.

Dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* d'avril 1928, où a été publié pour la première fois ce chapitre sur le mouvement, le P. S. donnait cette conclusion qui ne se trouve pas dans son livre : « Sera-t-il permis d'ajouter qu'en se plaçant à ce point

de vue, on pourrait récrire en entier en termes nouveaux, sans rien changer à son fond, toute la cosmologie thomiste » (p. 240). Nous nous permettons de n'en rien croire. Autant la refonte que le R. Père propose en psychologie, suite nécessaire d'une meilleure intelligence des rapports de l'âme et du corps, nous paraît heureuse, autant celle-ci nous paraîtrait désastreuse : elle nous ferait aboutir à un subjectivisme et à un idéalisme parfaitement étrangers à la scolastique et dont on ne pourrait prévoir les conséquences destructives.

Nous venons de parler à nouveau de la théorie du R. Père sur l'âme, forme du corps, pour redire le bien que nous en pensons. Mais avouons sans vergogne que nous ne voyons pas du tout comment avec cette théorie, le P. S. explique de manière satisfaisante *l'état de l'âme séparée* après la mort (p. 208 sq). Est-ce la faute du Maître ou celle du disciple? Je crains bien qu'après avoir lu ces pages, M. Valéry, dont le R. Père nous cite les doléances sur ce point (p. 213), ne se déclarera pas complètement rassuré.

Enfin et surtout, il est une théorie chère entre toutes au R. Père sur laquelle il ne néglige aucune occasion d'insister, mais sur laquelle je ne pourrai jamais m'entendre avec lui : c'est sa *théorie de l'analogie* (p. 67-80). En ayant parlé longuement ailleurs (*Inst. Metaph. generalis*, t. I, p. 278-281), je me garderai de reprendre ici la discussion; mais je ne vois malheureusement pas que j'aie rien à retirer de mes critiques précédentes.

Le R. Père repousse très pertinemment le symbolisme pur comme formellement agnostique et de même l'anthropomorphisme non seulement de la foule, mais de certains philosophes, comme rabaissant Dieu au niveau de la créature. Et c'est fort bien [1]. Mais comment l'analogie qu'il nous propose, constituée par le rapport à la *source*, sans que nous connaissions et puissions connaître quoi que ce soit de la nature, du *quid,* de cette source, sans qu'entre elle et sa créature il y ait le moindre rapport de similitude, — comme si la cause totale, quelque équivoque qu'elle soit, pouvait donner ce qu'elle n'a en rien, comme si la marque propre de l'ouvrier pouvait ne pas s'empreindre sur son ouvrage, comme si le principe même d'intelligibilité et « les conditions de pensée qui posent à elles seules

1. Encore faudrait-il distinguer parmi ces philosophes anthropomorphes. S'il s'agit par exemple des scotistes et de leur univocité, nul doute que les critiques du P. S. ne les atteignent pas ; une doctrine, comme celle que nous expose M. Gilson dans ses *Archives d'histoire.. du M. A.*, 1927, t. II, p. 116-117, et qu'il nous donne pour la doctrine authentique de Scot, n'a rien d'anthropomorphique à rejeter.

tous les problèmes fondamentaux que la pensée aura ensuite à résoudre », n'imposaient de manière absolue un rapport de ressemblance entre la source de l'être et l'être, comme si la source était intelligible comme source, en dehors de cette relation!

« Mais il serait inintelligible que nous puissions à aucun titre définir Dieu ». — Je le crois bien! Aussi ne s'agit-il pas de le définir par genre et par différence, puisqu'il est au-dessus de tous les genres; ni de donner de son essence une représentation adéquate *de plano.* Mais entre cela et le pur néant de représentation, il y a de la marge! Et je ne vois pas du tout comment la description que le R. Père nous donne de l'analogie n'est pas purement et simplement agnostique, au même titre exactement que le symbolisme pur qu'il prétend repousser; je ne vois pas, pour tout dire, comment elle ne se ramène pas au pur pragmatisme d'un Ed. Le Roy, que le P. S. a bien aussi la volonté d'éviter. « Qui oserait dire qu'il y a inutilité à exprimer Dieu sous toutes les formes de la vie, alors que cette expression est le point de départ, la condition du contact vivifiant entre notre âme et la vie suprême » (p. 76). Nul ne dira qu'il y a à cela inutilité, si cette expression exprime vraiment et objectivement Dieu, encore que très imparfaitement. Si elle ne l'exprime *en rien,* comme le veut l'auteur, il y a à cela non seulement inutilité, mais ridicule tromperie et décevante illusion. — « Mais s'il en est ainsi, c'est l'anthropomorphisme »! — Que non pas! du moins pas anthropomorphisme au mauvais sens du mot. S'il en est ainsi, cela prouve tout simplement que notre intelligence, participation de l'intelligence incréée, a d'une certaine manière, par quelque côté, barre sur l'Absolu, qu'elle peut le pressentir et en parler avec vérité, qu'elle en atteint donc quelque chose au positif. Et c'est précisément par là qu'elle se manifeste puissance obédientielle à des connaissances supérieures et transcendantes.

Nous ne croyons pas du tout que cette théorie de l'analogie soit celle de saint Thomas, nous sommes assuré tout au contraire que le saint Docteur en tient une tout autre. Mais, il est vrai, nous sommes beaucoup moins certain que cette théorie de l'analogie du P. S. ne soit pas l'aboutissant nécessaire et seul logique de la proportionnalité de Cajetan. Ce qui revient à constater une fois de plus l'entière défaite et insuffisance de ladite proportionnalité.

Comme conséquence immédiate de cette théorie de l'analogie, qui rejette la transcendance dans un plan qui nous est totalement inaccessible, le P. S. est amené à considérer comme pseudo-problème et à écarter complètement certaines questions qui cependant se posent à l'esprit et ne peuvent pas ne pas se poser. Telles entre

autres toutes les questions qui ont trait au mode de la science divine : toute spéculation sur la manière d'entendre cette connaissance ne peut pas ne pas être anthropomorphique pour lui et donc fausse et donc oiseuse. C'est dépasser la mesure et décréter d'impuissance totale notre esprit d'une façon indue, qui ne fait pas à la « participation » sa part.

J'aurais les mêmes expresses réserves à faire sur le sens de la formule *Dieu est* (p. 49-51), dans laquelle le P. S., avec une obstination qui déconcerte, s'acharne à donner au mot *est* le sens de la *copule :* ce qui est parfaitement inintelligible. Le principe de la transcendance divine est essentiel — c'est entendu; et il constitue la clé de voûte de la métaphysique. Mais à la condition encore une fois de ne pas mettre cette transcendance si haut qu'elle soit, pour nous, comme si elle n'existait pas, et de ne pas rendre ainsi la théorie de la participation absolument vaine et sans objet. Il est vraiment dommage que le R. Père ait, par cette exagération d'un principe vrai, gâté quelques-unes des parties de son œuvre et jeté comme une suspicion sur la valeur de l'ensemble, s'il est vrai que toute sa synthèse est en fait commandée par cette idée de la transcendance divine!

A propos de la matière, le P. S. écrit justement : « La doctrine ne mènera donc le dualisme que jusqu'où il faut et le cran d'arrêt sera encore obtenu par réflexion sur le fait de la connaissance ». Que n'a-t-il su, parlant de la transcendance, trouver le cran d'arrêt nécessaire! On en est d'autant plus surpris qu'après les belles pages consacrées par le R. Père à magnifier l'intelligence (p. 21-22, 33, etc..), l'on était en droit de s'attendre à toute autre chose.

Mais ces ombres n'empêcheront pas la lumière de briller. Combien, après avoir dosé cet agnosticisme des positions initiales, qui, peut-être après tout dans la pensée de l'auteur est plus verbal et plus superficiel que foncier, n'en seront pas empêchés d'utiliser dans la plus large mesure les matériaux de premier choix que le P. Sertillanges leur a préparés et parfois merveilleusement élaborés dans son beau petit livre! Nous lui souhaitons le plus vif succès [2].

1. Les pages qui terminent le Commentaire du Traité de Dieu-Un dans l'édition de la *Somme* publiée par la *Revue des Jeunes* (t. III, p. 336-346) le montrent bien. Le R. Père y oublie complètement et combien heureusement! l'agnosticisme de son analogie, et y parle comme le ferait — et sans doute beaucoup mieux — le réaliste le plus déterminé.

2. Il y a un peu trop de fautes d'impression dans le volume du P. Sertillanges. Cela le dépare et arrête l'attention. En voici quelques-unes, relevées au hasard, mais il y en a beaucoup d'autres. P. 63, l. 3, au bas : « quant à *en* ses conditions »

§ 3. — Le Thomisme d'après le R. P. d'Alès et à propos de l'union hypostatique.

Le 24e et dernier fascicule du *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* contient un article considérable sur le *Thomisme,* c. 1667-1714, signé par le très distingué directeur de cette monumentale publication, le R. P. d'Alès. En abordant la lecture d'une telle étude après celle du P. Sertillanges, ainsi qu'il m'est arrivé, l'on se sent, l'avouerai-je, un peu désorienté. Au lieu des exposés larges, ouverts à tous les progrès de la pensée, et qui donnent du thomisme une idée singulièrement vivante et attachante, l'on se trouve plongé tout d'un coup dans un matériel technique, d'une utilité évidemment inappréciable et que tous les travailleurs seront on ne peut plus heureux d'avoir sous la main, mais aussi dans un formel systématique, celui du thomisme entendu au sens le plus rigide et le plus étroit du mot, qui risque de vous donner au premier abord une certaine sensation d'angoisse.

L'abondance de l'érudition, la clarté de la pensée, l'entrain et la verve du polémiste, le talent de l'écrivain et la valeur littéraire de cet important mémoire sont dignes des plus grands éloges. Nous nous plaisons à reconnaître au P. d'Alès tous ces mérites, et d'autres encore, sans aucune restriction, ni réticence, bien persuadé qu'en cela nous ne sommes et ne serons que l'écho fidèle de tous ses lecteurs. Mais ne pouvait-il concevoir son article sous un autre angle, un peu plus large et plus vraiment *apologétique,* comme on s'y serait attendu dans son *Dictionnaire* ? Et y a-t-il lieu d'espérer que cette manière de présenter le thomisme gagnera à celui-ci des sympathies nouvelles de la part de ceux qui ne le connaissaient pas encore, de la part surtout de ceux qui avaient contre lui des préventions plus ou moins justifiées? Ce thomisme « date » assurément; mais tel quel ne retarde-t-il pas déjà un peu?

Dans les deux premiers chapitres de son mémoire, l'auteur rappelle les controverses soulevées autour de l'Elenchus des 24 thèses thomistes et tous les documents afférents au sujet. La conclusion est très nettement en faveur de la juste et large liberté qu'ont assurée à l'interprétation de cet Elenchus les décisions et commentaires autorisés de Benoît XV et de Pie XI. Nous ne pouvons qu'être en

(??); p. 100, l. 24 : *ves*tigineuse; p. 140, l. 10 : *par* plus l'un que l'autre; p. 155, l. 3 av. la fin, *eons* pour *ions;* p. 158, l. 12 : quaifier; p. 172, l. 9 : viertus; p. 210, l. 9 : « à *ses* bases » pour « *les* bases »; p. 224, l. 23; « sanctionne » pour « sanctionnent », etc.

parfait accord avec le P. d'A. sur ce point, et le féliciter de son très intelligent et clairvoyant libéralisme en la matière.

Quant à l'exposé même du thomisme qui occupe les chapitres suivants, il y a lieu d'y faire deux parts, celle de l'*histoire* et celle de la *doctrine*. L'une et l'autre se mêlent intimement et ne se séparent pas de façon très distincte dans l'article du R. Père, au risque parfois, il faut bien l'avouer, d'engendrer quelque confusion. Pour plus de clarté, nous les distinguerons nettement et examinerons le plus brièvement possible la manière dont elles sont traitées dans le présent article du *Dictionnaire*, pour en rapprocher ensuite un article du R. P. de la Taille qui traite d'un sujet tout voisin.

1. *Le point de vue historique*. — Le P. d'A. étudie longuement la genèse de l'Ontologie thomiste non seulement chez saint Thomas même, mais aussi avant et après lui. Admirateur enthousiaste et partisan décidé des vingt-quatre thèses, c'est aux controverses engagées autour de l'individuation par la matière et de la distinction d'essence et d'existence, qu'il s'attache avec prédilection, comme aux deux thèses essentielles qui commandent toute la construction systématique bâtie, depuis une soixantaine d'années au plus, par les thomistes modernes, et qui devait trouver sa dernière formule dans le schéma du Père Mattiussi.

Le Révérend Père suit pour guides, dans cette enquête historique si délicate, deux écrivains de renom et du plus grand mérite : le R. P. Roland-Gosselin, O. P. dans son savant Commentaire du *De Ente et Essentia*, et Mgr Grabmann, principalement dans la très docte relation qu'il présenta à la *Semaine thomiste* de Rome en 1924. On ne pouvait mieux choisir. Encore ne fallait-il pas abdiquer devant ces auteurs, si réputés et si savants qu'ils soient, tout esprit critique! Peut-être en effet certaines de leurs affirmations devaient-elles être mises au point.

a) *Le témoignage du R. P. Roland-Gosselin*. — Pour ce qui est de l'individuation, le P. Romeyer a dit ici même (Vol. V, ca. 3, p. 203-205 et 208) tout le bien qu'il fallait penser de l'enquête du P. Roland-Gosselin, comme aussi les réserves que l'on pouvait porter sur ses conclusions. Je n'y insisterai pas davantage, bien que le *Valde ruditer* constitue un grain de sable fort gênant pour la bonne marche de la machine et que l'explication qu'on en donne ne soit nullement satisfaisante.

Mais sur la distinction d'essence et d'existence chez saint Thomas,

les conclusions du R. P. Roland-Gosselin auxquelles se rallie sans contrôle le P. d'A. sont beaucoup moins assurées. Ces conclusions ont été jugées naturellement définitives par tous les défenseurs de la distinction réelle. Nous ne partageons pas cette confiance et ne saurions trop regretter que l'auteur se soit si peu préoccupé de faire l'histoire de la théorie des distinctions et d'en donner exactement le sens avant d'en faire une application au cas présent : tant que cette histoire et les sens divers que comportent les différentes distinctions n'auront pas été précisés, il faut tenir que rien n'aura été fait.

Plutôt que de nous attacher à critiquer en détail le chapitre du P. Roland-Gosselin, ce qui serait ici hors de saison, nous nous contenterons de traduire de l'allemand l'appréciation qu'en a donnée le P. Pelster, l'un de nos meilleurs spécialistes actuels en matière d'histoire des idées au Moyen Age, dans la revue *Scholastik*, 1928, p. 265 :

« S'il ne dépasse pas sensiblement sur ce point ses devanciers, Roland-Gosselin nous fournit pourtant pour préciser la doctrine de saint Thomas, d'admirables matériaux. Après quelques oscillations minimes, saint Thomas a nettement fixé sa terminologie ; on trouve chez lui la distinction entre *suppositum* et *natura*, ainsi qu'entre *quod est* (communément *quidditas* ou *essentia*) et *esse*. Il paraît moins sûr lorsqu'il définit et emploie le mot *suppositum* et donne à l'*esse* le nom d'*accidens* au sens large. R.-G. fait remarquer que, pour saint Thomas, entre *natura* et *suppositum*, comme entre essence et existence, il y a toujours au moins une distinction *secundun intentionem*. Au sujet de la distinction réelle, voici sa conclusion : « Ces témoignages rejoignant les conclusions auxquelles nous ont amenés nos recherches sur les sources de la doctrine de saint Thomas, devraient suffire désormais aux historiens les plus prévenus par l'esprit d'école ». — Je dois avouer que je suis manifestement plus prévenu et plus impénitent que R.-G. ne le suppose. Un nouvel examen de tous les documents mis en avant par R.-G. et avant lui par Grabmann, a renforcé ma conviction que, sur ce point précis, presque toute l'école thomiste a abandonné saint Thomas. L'erreur est aujourd'hui facile à expliquer et à excuser. Saint Thomas voulut avant tout insister sur la distinction entre Dieu et la créature, même pour les cas où il ne s'agissait pas d'un composé de matière et de forme. Mais la nature de cette distinction l'intéresse beaucoup moins. Il se servit de la terminologie aux significations multiples et des comparaisons de ses devanciers qui ouvraient la voie à une interprétation plus réaliste. Si par exemple, le terme « *potentia objectiva* » et « *subjectiva* », probablement inventé par Henri de Gand, avait été alors en usage, et si le terme *possibilitas* avait été clairement défini, l'intelligence de maint passage serait plus aisée. Aussi de l'emploi de certaines formules, qui, en elles-mêmes et pour elles-mêmes, se trouvent

dans la ligne d'une distinction réelle, nous ne pouvons tirer aucun argument désisif. Albert a les mêmes expressions et pourtant rejette la distinction réelle. Là où il traite la question *distinctio realis* ou *rationis*, saint Thomas nie clairement la distinction réelle : cf. surtout *In Met.*, l. 4, lect. 2. D'accord avec Aristote et Averroës, il donne là précisément contre la distinction réelle les mêmes raisons qu'Albert, Henri de Gand, Godefroy de Fontaines, Pierre d'Auvergne et d'autres sans nombre. Cette « lectio » est d'une telle valeur démonstrative que jusqu'ici aucune tentative vraiment sérieuse n'a réussi à l'interpréter autrement. L'explication à la mode depuis Hourcade et reprise par R.-G., selon laquelle saint Thomas aurait seulement voulu contester que l'*esse* fût un *accidens* ou une deuxième nature, paraît tout à fait insuffisante. On voudrait voir essayer une bonne fois l'exégèse de toute la *lectio* phrase par phrase, de manière à y sauver la distinction réelle. D'ailleurs saint Thomas tient fermement qu'il n'y a, dans les Anges, entre le *suppositum* concret et la nature qu'une distinction de raison (*De Pot.*, q. IX, a. 1), doctrine qu'il reprendra plus tard pour la confirmer (*Quodl.* II, a. 4), et ne démentira jamais. Enfin, en plusieurs passages, saint Thomas identifie si bien la forme et l'*esse* qu'il est difficile d'y voir une distinction réelle. Ce dernier argument fait plus d'impression encore si l'on examine le vocabulaire des devanciers de Thomas et surtout celui d'Albert, où *forma* et *actus existendi* sont pris expressément dans un sens pleinement identique. Il est aussi fort digne de remarque, que, chez saint Thomas, *essentia* ou *quidditas* a le sens spécifique. Nous aurions donc d'après lui une distinction réelle entre l'essence spécifique et l'existence : ce que personne ne soutiendra vraiment. — Telles sont les difficultés qui empêchent d'admettre que saint Thomas tienne la distinction réelle. Je doute qu'il soit possible de donner pour l'instant une solution. Si l'on veut défendre efficacement la distinction réelle chez saint Thomas, c'est sur ces points qu'il faut travailler. Au reste, il est difficile de comprendre comment une théorie, inconnue d'Aristote, de Boëce et de toute l'antiquité chrétienne, qui a ses premières racines dans un Néoplatonisme teinté de panthéisme (v. g. la participation de l' « esse » par l'intermédiaire de l' « essence » au sens primitif) et qui soulève les plus énormes difficultés intellectuelles, devrait être prise maintenant pour fondement de la philosophie chrétienne, comme quelques thomistes le prétendent. »

b) *Le témoignage de Mgr Grabmann.* — Outre le P. Roland-Gosselin, dont il résume l'enquête col. 1673-1675, le P. d'Alès fait appel à Mgr Grabmann, col. 1685-1687 et à son mémoire inséré dans les *Acta hebdomadae thomisticae* de nov. 1924, pour établir par la critique *externe* que saint Thomas a tenu la distinction réelle. Ici encore il eût fallu examiner de près ce témoignage.

Nous avons, dans un Bulletin précédent (vol. IV, ca. 4, p. 132 sq.), réduit notablement la portée de ce document, sans y insister d'ail-

leurs, mais appuyé sur une documentation sûre. Reprenons, pour le compléter, ce que nous disions alors.

Nous noterons tout d'abord que trois des auteurs appelés par Mgr Grabmann à déposer en faveur de la distinction réelle chez saint Thomas, *ou* restent très incertains, *ou* doivent être simplement rayés de la liste.

Le texte invoqué de *Bernard de Gannat* est, pour commencer par lui mais sans nous y arrêter, beaucoup trop imprécis pour qu'on puisse rien fonder de solide sur sa teneur et, pour autant, rentre dans la première catégorie des textes incertains.

D'autre part, l'inédit de *Siger de Brabant* qui est cité par le très docte historien de Munich, sous le signe d'une simple note marginale qui n'appartient pas au texte de Siger, *opinio fr. Thomae,* est contredit formellement par un texte, celui-là bien authentique de Siger, que Mgr Grabmann a publié lui-même dans les *Miscellanea Ehrle,* t. I. Le P. Chossat, dans un travail historique encore inédit, sur les Controverses du XIIIe siècle concernant la distinction réelle, qu'il envoya jadis aux *Archives de philosophie* peu avant sa mort et que celles-ci publieront dans un prochain cahier d'Histoire de la philosophie, écrit à ce sujet :

« Le Dr Grabmann a fait une belle découverte : celle de plusieurs inédits de Siger ; il faut le remercier d'avoir, sans tarder, publié intégralement dans les *Miscellanea Ehrle*, t. I, ce qui se rapporte à la distinction de l'essence et de l'existence, dans la métaphysique de Siger. Celui-ci rejette la distinction réelle, comme dans les *Impossibilia*, mais en expliquant davantage sa pensée. Il résume l'opinion de saint Thomas, d'après le Commentaire sur le 4e livre de la *Métaphysique* et en tenant compte des déclarations formelles de fr. Thomas dans ses *Quolibets* de 1269 et 1270 ; et il déclare que la conclusion de saint Thomas est vraie (p. 136) : *etsi conclusio sit vera*. Voilà qui est acquis : Siger, adversaire décidé de la distinction réelle, déclare que ce qu'en dit Thomas est vrai. Il chicane ensuite sur les *formules* de Thomas, sur les deux arguments qui ont amené Thomas à employer ces formules : et, dans ces chicanes, il y a pas mal d'ironie et de rancune. Pour Siger, la distinction réelle est une *sottise,* et les raisons qu'on en donne ne valent rien : *nulla est* (p. 135) *est aequivocatio* (ibid.), *erravit* (p. 137). Quant à l'opinion de saint Thomas, c'est tout différent : elle est vraie (*etsi vera sit*), mais mal formulée, mal expliquée, et, dans les principes de Thomas, assez mal prouvée. Il faut vraiment que Siger ait été bien convaincu que fr. Thomas niait la distinction réelle pour écrire cet *etsi vera sit,* qui le privait du malin plaisir de mettre le plus redoutable de ses adversaires dans le même sac qu'Albert (*De Causis*) et Avicenne ».

Jacques de Viterbe, lui non plus, ne peut absolument pas être

invoqué ici. Cet auteur, ermite de saint Augustin, remplaça Gilles de Rome dans sa chaire à Paris, lorsque celui-ci fut élu prieur général de son ordre. Or, nous dit encore le P. Chossat :

« J. de Viterbe était d'un extraordinaire attachement à fr. Thomas et à sa doctrine. Cf. *Acta SS.*, t. I Martii, p. 713... Or ce fervent admirateur de saint Thomas rejeta la distinction réelle dans son commentaire sur les *Sentences*, cf. Oxford, Balliol, ms. 62, fol. 38, v. et passim. Et, lors de son premier quolibet en 1292, interrogé sur la question de la possibilité de la création sans distinction réelle, il se trouva dans une situation embarrassante. Il s'agissait de lâcher publiquement la doctrine de son maître et Prieur général.

Jacques se tira d'embarras très adroitement. Gilles avait toujours dit, écrit et reconnu qu'il n'avait pour sa thèse aucune tradition récente; il s'était plaint, en 1286 (*Quaest. de esse et essentia*), uniquement de Henri de Gand qui traitait sa thèse de folle imagination. Du fait que Gilles posait sa thèse seulement comme probable, « magis quietat intellectum », il suivait qu'il ne pouvait pas être choqué d'entendre dire que ses arguments n'étaient pas apodictiques et que les autorités qu'il invoquait, Boèce, Avicenne, pouvaient s'entendre de plusieurs façons. Bien plus, à prendre les choses par le biais favorable, c'était un honneur pour Gilles d'avoir, d'intuition géniale, vu dans ses *Theoremata* ce que nul n'avait dit avant lui, ce que le commun des mortels ne parvenait pas à saisir. J'imagine que l'auditoire fut charmé de la souplesse avec laquelle Jacques trouva le moyen de tourner en compliment pour son Professeur et prieur général le fait de le lâcher.

L'opinion de mon professeur et supérieur : « dubitabilis est; tum quia non videtur esse aliqua ratio necessario cogens ad hoc ponendum; tum quia etiam nulla videtur posse induci auctoritas aut alicujus philosophi, aut alicujus doctoris sacri qui hoc exprimat... Et licet non videatur esse aliquid cogens ad ponendum hujusmodi esse, negari tamen aut improbari non debet tamquam aliquid *falsum* et *impossibile* (voilà pour Henri de Gand), *praecipue* cum excellentes Doctores hoc posuerint, qui nobis multorum bonorum causa fuerunt (il n'y eut certainement que les rustauds, qui ne comprirent pas qu'on ne pouvait pas décemment « subsumer », ni demander davantage au quolibétier; tous durent sourire au si adroit et si chargé de sens : *praecipue*), et ad quorum altissimum intellectum, quem de illo et de multis aliis theorematibus habuerunt, ego et mei similes ascendere et pervenire non possumus » (*Acta hebdom.*, p. 172).

Ce n'est pas tout. Sur la foi de Mgr Grabmann, le P. d'Alès écrit : « Voici encore un document parisien, postérieur de cinq ans à la mort de saint Thomas. Ce sont les positions prises à Paris en 1279, par le maître *Joannes Praemonstratensis*, et par *frater Stephanus*, dans deux *Quodlibeta* (cod. Vindobo., lat. 2165). Elles supposent

manifestement que Thomas a tenu la distinction réelle » (col. 1685). A quoi le P. Chossat oppose cet argument péremptoire :

« Le Dr Grabmann, en déchiffrant sur le feuillet de garde du Commentaire de Jean Quidort *in Sententias* ce document, a fait une trouvaille de premier ordre : le texte qu'il nous a fait connaître donne, je crois, la clef d'une foule de problèmes très compliqués. Mais la date de 1279, lue ou devinée — car il nous avertit que le bas de la page est en mauvais état — par le Dr Grabmann, est certainement fausse. Quand même la graphie et la conservation du manuscrit seraient idéales, la date de 1279 serait à rejeter. En effet, on y lit : « Item Egidius *in quaestionibus disputatis de esse et essentia* dicit per totum... » Ceci prouve incontestablement que la pièce dont il s'agit est postérieure à 1286. Car ces questions disputées, Gilles ne les soutint qu'en 1286-1287. On en verra plus loin des preuves surabondantes. On ne peut pas avoir recours à l'échappatoire que Jean le Prémontré, ou l'auteur du morceau, quel qu'il soit, a voulu désigner les *Theoremata de esse et essentia*, qui sont de 1276 : la forme des *Theoremata* empêche absolument de les confondre avec des questions disputées; de plus, ce que le manuscrit de Vienne cite de Gilles ne se trouve pas dans les *Theoremata* et se lit tout au long dans les *Quaestiones de esse et essentia* de 1286-1287, aux chapitres IV et V ».

Ce qui est plus surprenant, c'est que le P. d'A. allègue ensuite comme témoins de la distinction réelle chez saint Thomas toute une série d'auteurs qui n'affirment nullement ce qu'il voudrait leur faire dire : « Voici toute la phalange des adversaires de la distinction réelle, *qui la combattent pour l'avoir rencontrée chez saint Thomas* ». Et le R. Père fait défiler devant nous une suite de noms singulièrement imposante : Henri de Gand, Robert de Lincoln, Godefroy de Fontaines, Jean de Pouilli, Thomas de Bailli; puis l'école franciscaine entière, notamment : Richard de Middletown, Pierre-J. Olivi, Duns Scot, qui tous combattent en effet la distinction réelle, mais qui la combattraient *pour l'avoir rencontrée chez fr. Thomas!!!* Manifestement il y a ici maldonne.

Mgr Grabmann a cru découvrir que deux d'entre ces auteurs qu'il cite visent l'opinion de saint Thomas, c'est à savoir Henri de Gand (*Acta*, p. 146) et P.-J. Olivi (*ibid.*, p. 151); mais il ne se prononce pour aucun des autres et les textes qu'il cite d'eux ne soufflent mot de saint Thomas. Sur quelles bases le P. d'A. appuie-t-il son assertion vraiment étonnante et qui ne manquera pas de dérouter les historiens de la scolastique à cette époque, nous serions bien curieux de l'apprendre.

Quant à *Henri de Gand* et à *Pierre-J. Olivi*, qu'invoque Mgr Grabmann, je puis bien dire dès maintenant que, dans le travail déjà cité

du P. Chossat, se trouve une démonstration décisive établissant que ces deux auteurs — et ceci vaut de tous les autres à cette époque — qui rejettent la distinction réelle, prétendent s'opposer non pas à fr. Thomas, mais à Gilles de Rome. Il m'est impossible de citer ici cette démonstration qui est assez longue et dépasserait de beaucoup le cadre d'un compte-rendu bibliographique. La publier du reste à cette place déflorerait la publication ultérieure que les *Archives* feront de l'étude du P. Chossat. Il suffira de savoir qu'elle repose sur ce double fait que, en 1276, Henri de Gand avait à sa disposition le Commentaire de Gilles *in Primum Sententiarum* où la distinction réelle est soutenue explicitement et surtout il avait les *Theoremata de esse et essentia* du même Gilles qui n'ont d'autre but que d'exposer la fameuse thèse : il les avait et par l'examen des textes [1], il est aisé de montrer que c'est eux seuls que vise Henri de Gand. De même et surtout en 1286, dans son X[e] Quolibet.

Le P. Hocedez a d'ailleurs déjà traité la question dans deux articles de « *Gregorianum* » : *Gilles de Rome et Henri de Gand sur la distinction réelle,* 1927, p. 358-384 et *Le premier Quolibet d'Henri de Gand,* 1928, p. 92-117. Utilisant largement, comme il en avertit le lecteur, le travail du P. Chossat dont il vient d'être parlé, et le confirmant par de nouveaux arguments, il conclut comme lui que l'adversaire auquel répond Henri de Gand dans son premier *Quolibet* est bien Gilles de Rome. — Et il conclut aussi, comme le P. Chossat, que le quolibet d'un certain *Maître Arnulphe,* qui aurait, d'après M[gr] Grabmann, suivi naturellement par le P. d'A., traité la question en 1274, doit être reporté au plus tôt à 1286. — Ce qui suffit à établir que, sur ce point précis, M[gr] Grabmann et le P. d'A. se sont trompés en invoquant le témoignage de Henri de Gand pour prouver que saint Thomas avait tenu la distinction réelle.

Il est vrai que le R. P. Hocedez, dans une note finale de son second article, tire texte et prétexte d'une comparaison donnée par Henri de Gand à propos de la participation (*Quodl. I,* fol. 10[b] d'après l'édition

1. Mais cette confrontation n'est pas accessible à tous. Le Commentaire de Gilles de Rome sur les Sentences n'est déjà pas très commun (je ne puis disposer que d'une édition incunable de 1492). Quant aux *Theoremata de esse et essentia,* le P. Chossat n'en connaissait qu'un exemplaire imprimé, appartenant au British Museum ; il l'avait fait photographier intégralement et c'est sur cette photographie que j'ai pu me rendre compte du bien-fondé de toute l'argumentation du regretté Père. L'ouvrage comprend 35 fol., a pour titre *Theorematum de esse et essentia Tractatus* et porte au colophon : Anno Incarnationis Verbi MCCCCXCIII industria et arte Conradi Kacheloffen. — Le R. P. Hocedez prépare d'après ce texte imprimé et sept manuscrits différents, une édition critique de ce petit volume rarissime, qui ne tardera pas à paraître.

de Zuccoli, Venise, 1613, que j'ai seule à ma disposition), et qui se trouve chez saint Thomas, I, q. 104, a. 1, et *in Boet. de hebd.*, l. 2, pour en conclure que la participation appuyée sur la distinction réelle est visée par Henri de Gand comme étant chez saint Thomas : « Que Gilles de Rome, dans la dispute orale, se soit inspiré de saint Thomas, ou que Henri ait rapproché lui-même l'enseignement des deux théologiens, il est manifeste que l'un ou l'autre, et plus probablement les deux, ont considéré le saint Docteur comme un partisan de la distinction réelle » (p. 104).

Or, à s'en tenir au rapprochement de textes d'où le Révérend Père prétend tirer cette conclusion *manifeste*, nous avons beau faire, nous ne pouvons y voir cette conclusion *manifeste*. On y trouve en effet une comparaison classique, un lieu commun qui court partout au Moyen Age, « creaturae se habent ad Deum sicut aer ad solem illuminantem », comparaison d'ailleurs héritée de saint Augustin, comme le rappelle au même endroit saint Thomas, et par saint Augustin, de la philosophie néoplatonicienne. Or cette comparaison sert à deux fins différentes dans les deux textes cités et la pensée qui y est développée est tout autre. On se demande comment le très docte historien de Richard de Middletown a pu être hypnotisé à ce point par les ressemblances verbales de ces deux phrases clichées, pour ne pas voir l'opposition essentielle qui existe entre les deux textes. Tel est aussi bien l'avis du P. Pelster qui, dans *Scholastik* de 1928, p. 466, conclut ainsi sa recension des deux articles, par ailleurs très méritants et intéressants, du P. Hocedez :

« La phrase qui contient la comparaison rebattue et partout répandue sur la participation de l'air à la lumière du soleil : « Unde dicunt... », cette phrase prouve-t-elle que saint Thomas doit être regardé comme un partisan de la participation au sens néoplatonicien de Gilles de Rome? En soi, d'après la manière de parler fortement teintée de néoplatonisme du Saint, une telle méprise sur la participation, comme si celle-ci devait s'interpréter dans le sens d'une distinction réelle, serait tout à fait possible. En réalité, saint Thomas entend la participation exactement comme Henri. Que l'on lise plutôt *In Boet. de hebd.* Ici les différentes espèces de participation sont présentées séparément, entre autres, la participation « qua effectus participat causam », la participation « per similitudinem effectam », une participation « non solum accidentalis praedicationis (accidentis et formae) sed etiam substantialis praedicationis ». Malgré des analogies, les deux textes sont si différents qu'une dépendance directe est hors de toute vraisemblance. Si le P. Hocedez avait voulu tirer quelque chose de l'analogie, il aurait dû à

beaucoup plus juste titre, considérer ce fait que les arguments principaux de Henri de Gand contre la distinction réelle sont absolument identiques à ceux de Thomas, *Métaphys.* IV, lec. 2, et en conclure que Henri et Thomas faisaient également front contre la distinction réelle ».

Le P. d'Alès continue : « Voici d'autre part la plus vieille école thomiste défendant la distinction réelle comme la pensée de saint Thomas : Gilles de Rome, O. S. A., qui s'oppose à Henri de Gand... » — Oui, Gilles de Rome s'oppose à Henri de Gand, mais il n'a nullement la prétention de défendre la distinction réelle comme exprimant la pensée de saint Thomas, et il faudra bien en finir un jour avec ce lieu commun qui traîne partout. Ici encore je pourrais produire la preuve parfaitement circonstanciée et décisive qu'en donne le P. Chossat dans son mémoire inédit. Je me contenterai de traduire la conclusion que le P. Pelster donne à sa recension du P. Hocedez : « Il est à remarquer enfin que le texte connu de Gilles de Rome, *De ente et essentia* (éd. Ven., 1503) se lit ainsi sur le manuscrit d'Avignon 254 f. 112, d'après Chossat-Hocedez : *magni tamen non opinanter proposuerunt quod in creaturis esse et essentia realiter* NON *differant; nos tamen...* », ce qui est tout juste le contraire du texte imprimé. C'est Henri et non Thomas qui est ici visé par Gilles. Gilles apparemment ne peut citer pour lui-même aucun nom parmi les *magni*, mais seulement faire appel à la *quietatio intellectus* ». En sorte que finalement pour le P. Pelster : « l'étude du P. Hocedez a, contre les intentions de son auteur, fourni de nouvelles données en faveur de cette thèse que je défends depuis si longtemps, à savoir que la critique externe, bien loin de prouver de façon irréfutable que Thomas fut un défenseur de la distinction réelle, établit bien plutôt tout le contraire » (p. 447).

Nous en avons dit assez, ce semble, pour montrer que la partie historique du mémoire du P. d'Alès sur le Thomisme aurait eu besoin de précisions ultérieures. Disons maintenant quelques mots de la partie doctrinale.

2. *Point de vue doctrinal.* — Nous distinguerons ici, avec le P. d'Alès lui-même, deux questions : l'exposé général du Thomisme d'après l'*Elenchus* des vingt-quatre thèses et une application spéciale de la théorie à l'union hypostatique.

a) *L'exposé général du Thomisme.* — Le Révérend Père, comme c'était absolument naturel, prend pour base de son exposé l'*Elen-*

chus des vingt-quatre thèses approuvées par la Congrégation des Études comme pouvant être proposées *tamquam tutae normae directivae*[1]. Mais au lieu d'en suivre la marche, en quelque sorte analytique et constructive, à partir des notions les plus élémentaires de l'acte et de la puissance, jusque finalement à Dieu, le P. d'A. procède à l'inverse et commence son exposé par les trois dernières thèses qui traitent de Dieu. Ce n'est pas moi certes qui l'en blâmerai! Puisqu'il s'agit d'une synthèse de la métaphysique, il convenait éminemment d'adopter cette marche; et puisqu'il s'agissait de faire connaître la doctrine de saint Thomas, la nécessité s'imposait de suivre la même marche que le S. Docteur et donc de mettre Dieu en tête. Là où l'Aquinate a donné l'expression la plus organique de sa pensée, je veux dire dans les deux *Sommes*, n'est-ce pas en effet ainsi qu'il a procédé?

Mais à procéder ainsi avec saint Thomas, n'y a-t-il pas danger de bouleverser de fond en comble l'économie de l'Elenchus? et après cela, la distinction réelle d'essence et d'existence, à laquelle le P. d'A. va s'efforcer de donner un rôle et une importance de premier plan, ne perdra-t-elle pas tout son intérêt? En commençant par Dieu, l'être nécessaire, cause suprême, indépendante et transcendante de toute réalité, principe de tout le contingent, auquel rien de ce qui est ne peut pas ne pas être rattaché, l'on pose par le fait même le primat de la *causalité*. La participation et la contingence s'expliquent dans ce plan, non pas par une limitation d'acte, mais par une relation à la cause exemplaire et à la cause efficiente; la finitude qui suppose une limitation dans l'ordre de l'essence, apparaît alors comme une résultante formelle de la contingence, c'est-à-dire de la dépendance par rapport à la cause première : en tant que dépendante au titre de la détermination essentielle, en tant que dépendante au titre de l'existence, et donc à tous les titres, elle apparaît *ab alio*. Or en tout cela aucune nécessité de recourir à des principes constitutifs intrinsèques opposés réellement dans l'être créé.

En prenant la question de ce biais, toute composition réelle par

1. Le P. d'Alès, col. 1668, en note, déclare *très autorisés* les commentaires qu'ont donnés de ces vingt-quatre thèses le P. Mattiussi, S. J. et le P. Hugon, O. P. Evidemment il veut signifier par là que ces commentaires font autorité dans la question par leurs mérites intrinsèques. Les deux auteurs signalés ainsi à notre confiance, sont très certainement dignes de grande estime. Mais ceux qui sont au courant des divers problèmes abordés dans les deux ouvrages ne seront pas tous du même avis que le P. d'A. pour ce cas particulier. Vraiment si les vingt-quatre thèses n'ont rien de plus pour se justifier et s'imposer que les affirmations gratuites et les arguments dépourvus de toute critique philosophique, dont fourmillent ces deux Commentaires, disons sans ambages qu'elles sont singulièrement faibles et tout à fait à plaindre.

acte et puissance devient vaine et, pour mieux dire, une vraie superfétation. Bien plus, ces notions, si on les invoque, comme le fait le P. d'A., avant d'avoir justifié la composition hylémorphique, dont elles sont un dérivé, perdent leur seul fondement objectif véritable, et, par voie de conséquence, tout intérêt métaphysique. On ne peut plus les traiter alors qu'à vide. Aussi bien, il faut le reconnaître, les vingt-quatre thèses se doivent accepter telles quelles et en bloc selon l'ordre où elles sont proposées, ou elles ne signifient plus rien. Accrochées au principe de la limitation de l'acte comme à la clé de voûte qui soutient tout l'édifice, et que l'on a commencé par accepter comme un postulat ayant soi-disant une valeur absolue, une solidité infrangible et une évidence manifeste, elles s'enchaînent et se tiennent à ravir. Seulement que valent cette évidence et cette solidité? Si vous êtes à ce point infirme (ou clairvoyant) que vous les niez l'une et l'autre, si vous êtes assez téméraire pour croire qu'en faisant confiance à cette clé de voûte, à laquelle d'ailleurs ne recourut jamais saint Thomas comme principe de synthèse, vous vous suspendez à un fantôme, alors tout l'édifice en tant que construction systématique perd toute valeur et s'évanouit en fumée. Aussi fautil opter dès le début : si vous ne commencez pas par là, vous bâtirez autre chose.

Et c'est cette erreur de perspective qui me paraît augmenter la sensation de malaise que donne l'exposé du R. Père et que je notais au début de cette recension. Quand on s'est engagé dans la ligne de la causalité et de la transcendance comme le fait le P. Sertillanges, et qu'on se sent ensuite ligoté de tous côtés par cette misérable distinction réelle que l'on vous oppose à chaque carrefour comme la borne obsédante de votre itinéraire philosophique, au delà de laquelle tout horizon est impitoyablement fermé, on ne peut pas ne pas avoir envie de crier « au secours ». Et surtout lorsque l'on sait la fragilité de cette borne, quelles difficultés jamais résolues elle soulève, et quels périls il y aurait à solidariser notre métaphysique avec un principe aussi précaire, l'on n'a qu'une envie, c'est de s'évader bien vite hors de ces frontières étriquées [1].

Le P. d'Alès, abordant la théorie hylémorphique, déclare que les difficultés soulevées par la composition de matière et de forme ne sont pas autres que les difficultés de la composition d'essence et d'existence : à l'en croire, il y aurait parité absolue entre les deux

1. Ajouterai-je que la rédaction de ces thèses permet les interprétations les plus variées et qu'un idéaliste radical, un hégélien déterminé pourrait sans aucune peine s'en accommoder après les avoir vidées au préalable de tout leur contenu réaliste. Le cas est-il chimérique ?...

cas. Je me permets à mon tour de n'en rien croire et d'estimer qu'aucun spécialiste en scolastique ne concédera cela. Les composants matière et forme sont des réalités données, qui appartiennent au même ordre et peuvent donc être opposées l'une à l'autre comme acte et puissance. Le problème dans le cas de l'essence et de l'existence est tout au contraire d'expliquer comment le composant essence est constitué une réalité; d'autre part essence et existence sont dans des *ordres* différents et disparates, et donc ne peuvent être opposés qu'*analogiquement* comme acte et puissance. Les deux cas diffèrent *toto caelo* et l'on peut très logiquement admettre la thèse thomiste intégrale sur le composé hylémorphe, sans admettre du tout la distinction *réelle* d'essence et d'existence.

Par ailleurs, le développement des vingt-quatre thèses donné par le P. d'A. est clair et tout à fait conforme à l'exposition classique stéréotypée dans l'école dite thomiste. Il n'est pas jusqu'à la thèse de l'analogie, où l'auteur ne suive la plus vieille tradition de cette école. Pour lui l'analogie d'attribution de l'être est purement extrinsèque. C'est bien ce que l'on disait jadis parmi les paléothomistes. Mais la thèse de l'Elenchus ne le dit pas et les thomistes actuels de plus en plus s'accordent à reconnaître que l'attribution peut être dite et est intrinsèque.

b) *Application à l'union hypostatique.* — Le dernier chapître du Mémoire, le plus long de tous, et — il est permis de le conjecturer — la raison d'être, la *ratio motiva* qui a mis en branle la plume alerte et brillante du très savant professeur de l'Institut catholique, ce dernier chapitre traite de l'application de la thèse de la distinction réelle d'essence et d'existence au cas de l'union hypostatique. Une telle application touche à une question immédiatement théologique qui semblerait ne devoir pas relever de ce Bulletin. Mais si elle n'y touche pas directement, elle y touche indirectement de fort près et comme nous avons eu nous-même à en parler, lorsque nous critiquions M. Rougier (Vol. V, ca. 1), nous ne pouvons pas ne pas en dire quelque chose, du moins quelque chose de bref.

. Dans ce nouvel exposé très docte et très érudit, où l'éminent historien de la théologie qu'est le P. d'Alès développe tous ses avantages, il faut encore faire deux parts, précisément celle de l'historien et celle du théologien.

La part de l'historien, qui consiste en l'espèce à retracer l'histoire de la pensée de saint Thomas sur l'union hypostatique, est très

intéressante. Pour mieux faire comprendre la pensée du Docteur angélique expliquant la communication de la nature divine à la nature humaine dans l'unité de personne que réalise le Christ, le P. d'Alès étudie tout d'abord la position de l'Aquinate en face de l'union de l'âme et du corps et de l'information de celui-ci par celle-là. C'est donc toute sa théorie de l'unicité de forme substantielle que le R. Père commence par nous développer et dont le principe fondamental est que la créature étant constituée par sa forme dans un certain degré d'être substantiel, tout degré d'être qui lui survient ne peut être qu'accidentel : « cuicumque formae substernitur aliquod ens actu quocumque modo, illa forma est accidens ». Dans le cas du Christ, une adaptation du principe est nécessaire, « la personne du Verbe n'étant pas une forme s'unissant la nature humaine comme une matière informable, mais un acte infini étendant sa vertu à un sujet fini ». Ce fait étant supposé, le P. d'Alès entend l'explication de l'union hypostatique chez saint Thomas, comme si la nature humaine du Christ étant complète par elle-même, ne manquait, pour subsister, que de l'acte d'être réellement distinct, et impliquait une double aptitude à être actuée soit par un acte connaturel, soit par un acte surnaturel, qui, dans le cas présent, est l'être même du Verbe. Admettre la possibilité pour le Verbe d'entrer en composition avec un acte créé d'être et supposer que l'humanité déjà actuée, c'est-à-dire existante, pourrait être le sujet d'une actuation ultérieure par l'Acte divin, serait ruiner tous les principes de saint Thomas.

Je laisse au P. Pelster le soin de poursuivre la question sur le terrain historique et de déterminer définitivement dans quel sens il faut entendre le célèbre passage de la *Quaestio de Unione Verbi* dont il a entretenu si magistralement les lecteurs des *Archives* en 1925 (vol. III, ca. 2). J'avouerai simplement que le critère auquel recourt le P. d'A., pour fort intéressant qu'il soit et digne d'attention, ne me paraît nullement décisif. Saint Thomas entendait-il le principe de l'unicité de forme d'une manière aussi rigide que voudrait le faire croire l'auteur, on peut très légitimement en douter, si l'on en juge par l'étude des textes encore assez nombreux où la question est présentée par l'Aquinate avec beaucoup de nuances et de réserves, comme nous l'avons montré ailleurs (cf. *Essai critique sur l'hylémorphisme,* p. 96-102, et *Archives,* vol. III, ca. 3, p. 128-130).

Mais surtout, il paraît extrêmement osé de vouloir prêter à saint Thomas l'intention de mettre sur le même plan le cas de l'unicité de forme dans le vivant, et l'union hypostatique. Lui-même s'est chargé de nous en avertir : « Dicendum quod illud quod advenit post esse completum, accidentaliter advenit, NISI *trahatur in com-*

munionem illius esse completi... Verbum autem Dei ab aeterno esse completum habuit secundum hypostasim sive personam ; ex tempore autem advenit ei natura humana, NON *quasi assumpta ad unum esse prout est natura, sicut corpus assumitur ad esse animae, sed ad unum esse prout est hypostasis vel personae* » (III[a] P., q. II, a. 6, ad 2). Toutes les affirmations de Capreolus et du P. d'A. n'y pourront rien ; mais il m'est impossible de voir dans ce texte très clair autre chose que la négation formelle de leur thèse.

A quiconque se permettrait d'objecter : « l'*esse* unique est celui de la personne, celui de la nature est double et donc doit être distingué de l'*esse* personnel, autrement que comme une fonction » (col. 1708), le P. d'Alès répond : « Pareille distinction n'est jamais entrée dans l'esprit de saint Thomas ». — Le simple petit texte que j'ai cité tout à l'heure me paraît impliquer explicitement tout au contraire cette distinction. Et l'on a bien envie, après l'avoir relu, de retourner au P. d'Alès ce qu'il disait col. 1706 à ses adversaires : « Le malheur de cette argumentation est de procéder *a priori* et de ne tenir aucun compte des lumières que saint Thomas nous fournit sur sa propre pensée ».

Et c'est pourquoi, lorsque le R. Père, pour éviter la distinction classique, énoncée ici par saint Thomas de manière explicite, entre le DOUBLE *esse naturae* et l'UNIQUE *esse hypostasis*, accuse ceux qui réservent à la nature humaine du Christ dans le composé théandrique un *esse existentiae* propre, de procéder *a priori* (col. 1706), il ne réussit pas à me convaincre. Quand même saint Thomas n'admettrait, dans le composé humain, qu'une seule forme substantielle ayant différentes fonctions, cela vraiment ne ferait rien à l'affaire et ne prouverait nullement que dans le Christ, par analogie, l'*esse* du Verbe dût être considéré comme ayant deux fonctions vis-à-vis des deux natures. Comme si d'ailleurs l'*esse* pouvait être jamais traité comme une forme !

D'autre part, lorsque je vois paraphraser ce texte du *De Unione Verbi* : « In Christo suppositum subsistens est persona Filii Dei, quae simpliciter substantificatur per naturam divinam, non autem simpliciter substantificatur per naturam humanam », de la sorte : « C'est-à-dire que l'*Esse* constitutif de la personne est identiquement celui de l'une et l'autre nature, encore qu'il exerce à l'égard de la nature divine son acte connaturel et à l'égard de la nature humaine un acte de libre surcroît », — j'avoue candidement ne plus rien comprendre. Cela ne me semble plus de l'exégèse, mais de l'arbitraire pur qui n'a plus rien à voir avec la critique d'un texte. Parler de l'*Esse* comme exerçant à l'égard de la nature *divine* son *acte*

connaturel me paraît d'ailleurs d'intelligence difficile, pour ne pas dire plus, philosophiquement et théologiquement parlant ; d'autre part, le texte de saint Thomas signifie simplement que la personne du Christ comprend deux natures dont l'une, la divine, lui est identique en tant que suppôt et ne fait qu'un par essence avec lui, tandis que l'autre ne lui est pas unie *simpliciter*, ni par essence : tout ce qu'on lui fait dire en dehors de là risque bien d'être affirmation gratuite, en fonction de préjugés *a priori*.

S'il s'agit maintenant de la question métaphysique et de la solution qu'il convient de suggérer à ce problème éminemment mystérieux, comme la plus vraisemblable *en soi* — qu'elle appartienne ou non à saint Thomas, — l'argumentation du P. d'Alès mérite encore l'examen le plus attentif.

Après avoir rappelé la théorie Capreolus-Billot, qui est la sienne, il critique successivement celles de Cajétan, de Suarez et de Tiphaine que tous connaissent et que nous avons rappelées dans les *Archives*, vol. V, ca. 1, p. 71 sq.

Précisément, la théorie de Tiphaine, pour laquelle nous marquions nos préférences, attire les foudres de l'auteur, comme « la moins défendable » de toutes. « D'ailleurs les tenants de cette théorie exécutent parfois leurs adversaires avec un entrain qui nous met complètement à l'aise pour le payer de retour » (col. 1710). Je ne m'inquiète pas de savoir à qui le P. d'Alès s'adresse dans le cas, ni contre qui il nous annonce ainsi qu'il va déclencher une vigoureuse contre-offensive. Je m'inquiéterai seulement des armes dont il usera, des bonnes raisons qu'il ne peut manquer d'alléguer pour enfoncer les positions de ses ennemis et répondre aux attaques dirigées contre sa propre position. Duel d'artillerie métaphysique du plus haut intérêt!

Or, les raisons du P. d'Alès contre Tiphaine se ramènent à celle-ci : « Pour que nous la trouvions [l'explication de l'union hypostatique] au fond des choses, il faudrait qu'on nous ouvrît une voie, si étroite fût-elle, donnant accès à l'intelligence de la proposition en cause : « Cet « homme est Dieu ». Nous cherchons en vain : l'humanité est juxtaposée à la divinité, nous ne voyons pas qu'elle soit unie. Rien n'est plus éloigné de saint Thomas » (col. 1.711). C'est peu comme réfutation.

Et d'abord laissons saint Thomas de côté. Il s'agit maintenant de traiter la question pour elle-même et de ne pas confondre les plans de pensée. En quoi la position de Tiphaine est-elle absurde et empêche-t-elle l'unité du composé théandrique ? Voilà ce qu'il s'agit uni-

quement de définir. Or, comme nous le montrions dans les *Archives*, *loc. cit.*, si cette unité n'était pas reconnue ou plutôt n'était niée dans le cas présent qu'en raison de théories absolument *a priori* sur l'unité en général ou sur l'unicité de forme dans un composé, qu'aucune nécessité cependant n'impose; si cette prétendue répugnance de l'explication tiphainienne s'appuyait simplement sur la soi-disant impossibilité pour un être fini complètement constitué de devenir puissance par rapport à une actuation supérieure, tout en conservant sa réalité d'être, mais subordonnée et pour autant perfectionnée, transformée, alors que la donnée expérimentale (faisons-y donc appel à notre tour!) non seulement suggère, mais contraint de l'admettre ; si toute cette critique procédait d'une assimilation de l'*esse* avec un acte-forme tout à fait indue et qui devrait être revisée ; si, enfin tout argument *a pari* entre le cas de l'information du corps par l'âme et la communication de l'être divin à la nature humaine, devait être nié de façon radicale comme s'appliquant à des termes disparates et sans point de contact : si tout cela était vrai, que conviendrait-il de penser de la fin de non-recevoir que l'on a lue à l'instant? Alors il ne suffirait pas de dire que l'on ne *voit* pas comment, dans l'hypothèse Tiphaine, l'humanité est unie et non pas juxtaposée à la divinité : il faudrait le montrer par des arguments positifs inspirés d'autres sources ou répondre aux objections qui viennent d'être rappelées, d'une manière péremptoire. Tant que ce travail n'aura pas été fait, — et on l'attend toujours, — ou tant qu'on se contentera pour toute réfutation de dire à Tiphaine que saint Thomas ne pensait pas ainsi, — ce qui d'ailleurs n'est nullement prouvé, — la théorie de Tiphaine évidemment ne s'en portera pas plus mal.

Le P. d'Alès trouve qu'il faut beaucoup de courage pour « dévorer cette chose énorme » qui est la théorie tiphainienne. D'autres penseront peut-être, et même sans aucun doute, que les difficultés soulevées par l'explication de Capreolus, sont encore bien plus difficiles à « dévorer » et s'étonneront à bon droit que le R. Père pose et pousse sa thèse sans en tenir compte, sans y faire la moindre allusion ni tenter de résoudre ou d'élucider aucune d'elles. Leur attitude d'ailleurs n'est nullement commandée par les objections que peut soulever la thèse générale de la distinction réelle d'essence et d'existence; elle l'est uniquement en raison des impossibilités qu'entraîne cette explication dans le cas présent de l'union hypostatique et que nous avons exposées ailleurs (*loc. cit.*, p. 63-69). Pour n'en rappeler qu'une seule : que peut bien signifier, dans les lignes mêmes du système thomiste de l'acte et de la puissance, une puis-

sance qui ne peut recevoir ni donc limiter l'acte propre qui la fait être, une puissance qui *est* sans être *informée* par l'acte même qui la fait être — ainsi qu'il devrait arriver pour la nature humaine du Christ? Thomistiquement parlant cela n'a aucun sens et exprime un pur *flatus vocis* qui ne se peut penser dans le système. Quant à faire appel en l'occurrence au mystère, pour justifier cette exception, c'est avouer que le système, au moment psychologique, se dérobe et fait défaut et par là même c'est déclarer sa faillite! De plus, cette puissance qu'est la nature humaine, n'étant, selon la théorie, ni terme pur d'efficience, puisque la causalité créatrice efficiente ne peut se terminer qu'à l'être, à l'*esse*, et ne s'exerce qu'au titre de l'*esse;* ni terme d'information, l'*Esse* divin du Verbe ne pouvant informer une puissance finie, sous peine de lui être commensuré, — on cherche en vain ce qu'elle peut bien signifier et être. — « Terme d'assomption et d'union », nous répond-on. — Et j'en demeure d'accord. Mais c'est précisément cela qui est à expliquer. Répondre à la question par la question en introduisant une difficulté de plus dans le mystère, c'est à savoir une union avec un terme qui n'est ni créé, puisqu'il n'a pas d'*esse*, ni incréé : oui, il faut du courage pour « dévorer cette chose énorme », un courage que d'ailleurs beaucoup de thomistes, partisans décidés de la distinction réelle, comme Tiphaine, n'ont jamais eu et n'auront jamais.

3. L'Actuation créée par l'acte incréé. — Et telle est en définitive la raison pour laquelle nous ne comprenons pas davantage l'explication qu'a donnée de la grâce d'union, le R. P. de la Taille dans un article d'ailleurs extrêmement brillant des *Mélanges Grandmaison* (« *Recherches de science religieuse* », 1928, p. 260 sq.) et auquel se réfère le P. d'Alès [1]. Reprenant la thèse qu'il avait exposée à Cambridge en 1925 (Cf. *The Incarnation*, edited by C. Lattey, p. 152-189) sans faire aucun appel direct à la distinction d'essence et d'existence dans les créatures, l'illustre théologien a tenté sous une forme toute nouvelle et très métaphysique, une synthèse des différentes *Actuations créées par l'acte incréé, lumière de gloire, grâce sanctifiante, union hypostatique.*

Après avoir défini l'actuation « la communication de l'acte à la puissance ou corrélativement la réception de l'acte par la puissance,

1. Le P. de la Taille a repris la même thèse dans deux articles de la « *Revue apologétique* » de janvier et février 1929. Ces articles d'un abord plus facile et moins technique s'efforcent de répondre d'un point de vue surtout historique à quelques difficultés secondaires. Comme ils n'ajoutent rien à la doctrine développée avec une grande rigueur de termes dans le Mémoire des *Recherches*, nous nous en tiendrons à celui-ci.

le perfectionnement de ceci par cela, une mutation non pas de l'acte, mais de la puissance » (p. 253), et rappelé que, dans l'ordre naturel, toute actuation est information, le R. Père établit fort bien que, dans l'ordre surnaturel, si quelque part l'Acte incréé s'unit à une puissance créée, ce ne pourra être par information. Cependant il y aura communication de l'Acte à la puissance, réception, perfectionnement, mutation. « Cette mutation n'est pas rien, elle est quelque chose. Elle n'est certainement pas l'Être incréé qui est immuable ; elle n'est pas la puissance créée qui est son sujet et qu'elle informe. Elle est quelque chose de créé, dans la puissance : une adaptation infuse de la puissance à l'Acte. Mais en même temps elle est l'actuation de la puissance par l'Acte ; donc actuation créée par Acte incréé » (p.254).

Fort de ces définitions, l'auteur explique à merveille la lumière de gloire et la grâce sanctifiante : je ne puis que souscrire pleinement à ses lumineuses déductions. Mais arrivé à l'union hypostatique, il n'en va plus de même. Là, il faut expliquer, non plus une actuation habituelle et d'ordre prédicamental, comme dans les deux cas précédents, mais une actuation substantielle. Le composé théandrique, étant substantiellement *un*, « requiert une communauté d'existence substantielle entre les éléments composants ». D'où, conclut le P. de la T., « il faut que l'humanité reçoive communication de l'acte d'existence divine, pour autant qu'il est personnel au Verbe, c'est-à-dire hérité du Père. Ici encore nous avons une actuation par Acte incréé, actuation créée... d'ordre substantiel, puisqu'elle amène à l'existence la nature humaine ». D'ailleurs le Verbe n'informe pas il se communique à la nature. « Mais cette communication de soi n'est pas *comme telle,* dans le seul genre de l'efficience, puisqu'elle est spéciale au Verbe, et que toute efficience est commune à toute la Trinité. Toute la Trinité cause l'union ; mais le terme en est le Verbe seul, et, par conséquent, de la part du Verbe comme terme, ce n'est pas une activité causale seulement qui est à envisager, c'est une fonction d'Acte perfectif, sans être toutefois Acte informant » (p. 260-261).

Toute cette explication est au premier abord fort séduisante et fort belle. Mais, à y regarder d'un peu près, ne trouve-t-on pas ceci ? Cette actuation créée, en quoi consiste la communication du Verbe à la nature humaine, *ou bien* suppose que la nature humaine à qui est faite cette communication, est elle-même un terme créé, *ou bien* ne le suppose pas. Si elle suppose le terme créé, il faudra donc dire que la nature humaine en tant que créée, est avant tout terme de l'efficience divine. Or, que pourrait bien être une réalité

créée, terme de l'efficience divine, qui ne serait pas atteinte par celle-ci au titre de l'être et qui donc n'impliquerait pas un acte d'être créé, de quelque façon qu'on l'entende, distinct réellement ou non de la nature? Oui, que serait cette nouvelle catégorie de réalité créée tout à fait inouïe dans le péripatétisme, qui serait au vrai une pure puissance créée non créée?

Si cette communication ne suppose pas de terme créé, alors il faudra dire que la nature humaine, n'étant pas créée, est identique à l'*esse* divin, et qu'elle est pur néant d'être créé. Il ne nous restera plus alors que la nature divine.

Le Verbe ne peut pas être Acte informant, c'est entendu. Mais il ne peut être acte perfectif que d'une réalité créée, qui donc premièrement soit posée au titre de l'être : faute de quoi, on doit dire que l'on assemble des mots, mais que l'on ne s'entend pas. Le texte de Cajetan, qui nous est ici allégué *in III*ᵐ *P.*, q. 17, a. 2, ne fait que mettre la nécessité de cette alternative en pleine lumière et montrer l'inintelligibilité positive de toute autre manière de voir.

Et c'est pourquoi dans *Thomisme et scolastique*, p. 81, nous disions de cette actuation de la nature humaine par l'*Esse* du Verbe : *ou bien* elle dit dépendance dans l'être par rapport à l'*Esse* du Verbe et alors elle suppose une existence créée, l'existence n'étant et ne disant formellement que dépendance dans l'être au titre de l'être et l'acte d'existence n'étant rien de plus : c'est la position de Suarez, — *ou bien* elle ne dit pas cette dépendance et alors elle ne dit rien. Que l'actuation créée de l'humanité du Christ par le Verbe soit éminemment surnaturelle, qu'elle produise en elle une mutation, un perfectionnement, cela ne peut faire question. Mais cela ne se conçoit et ne se pense que si d'abord elle *est*, c'est-à-dire que si elle est créée, et donc existante d'une existence créée.

N'est-ce pas au reste ce qu'implique cette conclusion de l'auteur? « Outre le rapport d'effet à cause qu'elle soutient *comme toute chose créée*, à l'égard de Dieu [si elle est créée, elle dépend dans son être et donc elle a une existence créée; ou alors, en tant que créée, elle n'est pas, et se réduit à un terme de pensée idéale, ou à on ne sait quoi, sur quoi il n'y a pas à chercher à s'entendre, puisque cela n'est pas], elle en soutient un autre à l'égard du Verbe tout seul : le rapport très spécial de l'actuation à l'Acte subsistant, c'est-à-dire de l'union (en l'espèce, d'une union substantielle) au terme de l'union » [relation qui ne peut être réelle que si le fondement en est réel et existant, bien plus, existant d'une existence créée, car autrement le fondement ne serait plus réel dans la créature et donc devrait être pris de l'existence increée : *quod absit*!]

4. ***Une confidence métaphysique.*** — Le P. d'Alès termine son Mémoire sur le *Thomisme* par une « confidence métaphysique » qui est empreinte d'une sincérité manifeste et à laquelle il faut rendre hommage. Elle appelle d'ailleurs une sérieuse attention.

L'enseignement qu'il reçut « sur les bancs de théologie », nous raconte l'auteur, fut, tour à tour suarézien et tiphanien au regard de l'union hypostatique et ne lui avait point apporté le repos de l'esprit : « quand enfin vinrent en nos mains les écrits des PP. J.-B. Terrien et Billot, les écailles tombèrent de nos yeux. Notre conviction se fixa pour ne plus vaciller ». Et le R. Père d'ajouter : « ce fait personnel, pris en lui-même, est négligeable. Mais l'œuvre apologétique avance quelquefois par témoignage plus que par raisons démonstratives ».

Sur quoi un intellectualiste ne manquera pas de remarquer : Une œuvre apologétique qui, en matière purement spéculative, fait reposer ses espoirs sur des raisons de sentiment et d'autorité tout extrinsèque, comme celles que l'on préconise ici, ne risque-t-elle pas d'être jugée une œuvre suspecte et fragile? Ce n'est pas parce que de grands hommes, comme Capreolus, le cardinal Billot ou le P. d'Alès, ont tenu une opinion en métaphysique que cette opinion doit être tenue pour vraie. La seule chose qui importe est de savoir la valeur des raisons qui ont motivé l'opinion de ces grands hommes; le témoignage et l'autorité en pareil cas constituent le dernier des arguments. Et si une théorie philosophique, fût-ce le thomisme, doit compter pour son succès sur de tels facteurs de propagande, ne serait-ce donc pas qu'elle est bien peu sûre d'elle-même, et qu'elle se sent bien faible?

§ 5. — Publications diverses et Mises au point.

A côté de ces travaux d'ensemble sur le thomisme, nous signalerons encore quelques études de moindre importance.

1. ***Une étude du P. Mac Nabb.*** — Le P. Mac Nabb a publié dans *The Calvert series,* dont M. Hilaire Belloc est le directeur, un petit volume d'initiation au thomisme : *The catholic Church and Philosophy*[1]. L'ouvrage, tout en restant élémentaire, rendra de réels services au grand public, qui est ignorant de notre philosophie et plus encore des efforts tentés par l'Église pour défendre les droits de la raison.

1. Fr. Vincent Mc Nabb, O. P., *The catholic Church and the Philosophy*, in-12, 1927; London, Burns, Oates and Washbourne; 124 pp.; 5 sh.

Cet exposé d'ailleurs ne laisse pas d'être très personnel et original dans sa présentation. Deux idées directrices le dominent. Après avoir défini la philosophie « as organised and supreme common sense », comme le suprême sens commun organisé, l'auteur rappelle que la philosophie grecque avec Platon et Aristote avait exprimé un ensemble de vérités humaines et universelles, dont la valeur absolue s'imposait, mais qui allait être mis en péril par les générations suivantes, à commencer par les Épicuriens et les Stoïciens. Il allait échoir à l'Église et à elle seule de recueillir cet héritage. Aussi bien est-ce en termes et en concepts empruntés aux Grecs que les Conciles formulent et définissent nos dogmes, en sorte que, de ce seul chef, l'Église en tant que corps, adoptait officiellement avec la terminologie, l'essentiel de cette métaphysique du sens commun esquissée par les Grecs. La consécration définitive de l'alliance devait se consommer près de 1000 ans plus tard avec l'Aquinate. L'histoire de cet hymen et des essais infructueux de l'hellénisme pour s'implanter dans d'autres sociétés, constitue ce que l'on a appelé l'un des épisodes les plus romantiques qui soient dans l'histoire de la civilisation : « The story of this wedlock has been called by a recent writer the most romantic history of culture drift known to us in detail » (p. 31).

Et c'est ici l'idée centrale du livre : l'Église, comme corps social, seule devait jamais reconnaître cette supériorité du trésor intellectuel des Grecs. En vain les Arabes s'initièrent-ils au péripatétisme. Il se trouva bien sans doute des auteurs qui l'étudièrent et se l'assimilèrent : Alfarabi, Avicenne, Averroës ; ils furent considérés à à l'intérieur de l'Islam comme des hérétiques et le mahométisme orthodoxe les rejeta. Il en fut de même chez les Juifs : « Des hommes comme Moses Maïmonides avaient assez de génie pour créer, s'il était possible, une école de philosophie au sein du judaïsme croyant. L'échec de leur tentative suffirait déjà à prouver que la chose était impossible » (p. 37).

Surgit alors Thomas d'Aquin, dont l'effort pour synthétiser le Platonisme cher aux Augustiniens et l'aristotélisme cher aux maîtres de l'Islam devait assurer à l'hellénisme une place d'honneur définitive dans l'enseignement doctrinal de l'Église. Et cette vue, qui appellerait évidemment des nuances et des compléments, mais dont on ne saurait nier l'exactitude d'ensemble, confirme ce que nous disions plus haut à propos de la *Défense de l'Occident.* Il ne s'agit pas pour nous de repousser ou de nier à priori les civilisations et les philosophies qui ne sont pas gréco-latines. Elles ont du bon, beaucoup de bon : les peuples dont elles sont l'apanage doivent les

garder, et le christianisme ne leur demandera jamais d'y renoncer dans ce qu'elles ont d'original et de parfaitement compatible avec la raison universelle. Mais d'une part, il y aurait danger extrême pour les races gréco-latines à se dénaturaliser en quelque sorte et à se laisser envahir par des manières de penser et de sentir qui heurtent et contredisent leur tempérament : il en résulterait un déséquilibre qui les laisserait impuissantes et sans force contre des envahisseurs intellectuels ou autres de quelque côté qu'ils vinssent, et qui entraînerait fatalement leur ruine. D'autre part, il faut bien maintenir que le christianisme, en s'imposant, implique, de par la nature et les formules de ses dogmes, un mode de penser et aussi une manière de vivre, une morale, qui ont trouvé leurs formules propres et adéquates dans le cadre de la pensée grecque, dont l'origine remonte sans doute, par l'intermédiaire des Grecs, au premier homme et qui s'appuient sur la nature essentielle de l'humanité, mais par lesquels il faut bien passer et auxquels il faut bien se plier, en dépit de toutes les traditions contraires, si l'on veut penser avec l'Église et être catholique.

Après avoir exposé succinctement l'essentiel de la pensée de S. Thomas en matière philosophique, le P. Mac Nabb — et c'est la seconde idée qu'il fallait signaler ici — tâche à montrer comment l'Église dans les temps modernes, a pris le parti de la raison et de la Vérité contre toutes les erreurs qui tendaient à les diminuer. Les manifestations de ces erreurs ont surtout revêtu la forme d'attaques contre les Grecs et l'auteur se plaît à citer Bacon, Descartes et Kant comme spécialement typiques. Le catéchisme et les décisions des Conciles, en particulier du Vatican, maintiennent au contraire haut et ferme le drapeau et les droits de la Raison.

Il y a là très certainement une vue schématique et simplificatrice. Ce n'est pas seulement contre la métaphysique grecque que se révolte la philosophie contemporaine, ce n'est pas le seul aristotélisme que défend l'Eglise. Soyons indulgents à l'auteur qui ne pouvait tout dire. Du moins dans ce qu'il a dit, il n'y a que du vrai et on ne peut que consentir à la thèse d'ensemble.

Mais tant qu'à faire de parler du petit volume du P. Mac Nabb, il y aurait injustice à ne pas signaler la Préface de l'éditeur, M. Hilaire Belloc. Elle est courte, mais étonnamment pleine : « L'œuvre caractéristique de l'Église catholique dans l'histoire de notre civilisation a été de sauvegarder les conquêtes philosophiques de l'antiquité païenne, et, [mais rien ne vaut le texte anglais] : to expand them over an even greater range of *discovery* than the greatest of the ancients had commanded » (p. IX). Ce que signifie l'auteur

par ce mot *discovery* qu'il souligne lui-même, il nous le dit peu après : « La philosophie, écrit-il, consiste spécialement, résoudre les questions que l'esprit se pose à lui-même à propos des sujets les plus importants dont l'esprit ait à traiter. Le mot *discovery* s'applique d'une façon particulière à cette fonction de la philosophie et désigne l'acte de l'esprit qui réussit dans sa recherche philosophique » (p. IX). A la *discovery*, l'auteur oppose la *sophistry* et, dans un joli exemple tiré du problème du mal, éclaire ainsi sa distinction : « Le philosophe est celui qui détermine, en recourant à la fois au raisonnement et à l'observation, si le mal positif existe ou non. S'il donne une réponse vraie à ce problème, il fait une *discovery*, une découverte [mais ce terme ne rend pas bien le mot anglais] ; et même s'il donne une réponse fausse, il a agi en philosophe, car il a essayé au moins de faire une *discovery*. Mais si, au contraire, il ne donne aucune réponse claire et ne fait que rendre la matière plus confuse qu'elle n'était auparavant, alors on ne peut en rien dire de lui que c'est un philosophe : il faut dire que c'est un pur sophiste ».

2. Brève réponse. — Dans l'*Ami du Clergé* du 12 juillet 1928, se trouve un compte-rendu de mon *Thomisme et scolastique* (« *Archives* », V, 1) qui appelle une mise au point. Sans insister sur les reproches qui me sont faits d'avoir lancé des « insinuations indignes d'un écrivain » [1], sans insister non plus sur des violences de langage [2] ni sur des prétéritions qui mériteraient un jugement sévère [3], je ne puis

1. Parlant de l'animosité de M. Rougier envers la Compagnie de Jésus, j'avais écrit : « l'on ne voit que trop où elle s'est alimentée ». Et le rédacteur anonyme de *l'Ami du Clergé* de s'écrier : « De telles insinuations sont indignes d'un écrivain ». Il n'y avait là aucune insinuation, mais allusion directe à des faits certains, connus de tous ceux qui sont au courant de la question, mais sur lesquels il convenait de ne pas insister.

2. Ces violences n'ont même pas l'excuse d'être spirituelles ; on peut difficilement imaginer quelque chose de plus vulgaire. Ainsi je m'entends reprocher de recourir à des « argumentations lamentables », à des « rallonges mal appliquées qui me retombent à plat sur le nez »!; je suis traité « d'aveugle qui s'appliquerait des lunettes pour mieux voir », etc... Bref, l'esprit et le style dit ecclésiastique à l'état pur. — Après cela l'auteur est sans doute bien venu à s'indigner contre ce qu'il appelle mes « violences » et à me faire un crime d'avoir parlé d'explications « magiques » et « savoureuses », et d'avoir dénoncé « des préjugés systématiques *a priori* » !! Intolérables violences évidemment.

3. Je fais là, entre autres griefs possibles, allusion à l'usage que mon recenseur s'est permis contre moi d'un compte-rendu dont je n'avais eu qu'à me louer dans l'ensemble et qu'avait publié la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* de 1924; allusion aussi, puisqu'il tirait argument de la polémique engagée autour du *Suarez* de M. Mahieu, au silence complet que mon recenseur a gardé sur la réponse longuement motivée que j'ai faite à M. Mahieu dans les *Archives de philosophie* en 1927.

laisser passer un certain procédé de critique auquel a recours l'auteur de cette recension et qui n'aurait pas dû trouver place dans un périodique aussi sérieux d'ordinaire et aussi estimable que l'*Ami du Clergé.*

D'après mon critique anonyme, j'oppose à la distinction réelle d'essence et d'existence dans *Thomisme et scolastique* une « argumentation lamentable ». Et pour preuve péremptoire de cet élégant reproche, voici tout ce que l'auteur a trouvé. A l'entendre, je prêterais aux thomistes d'une façon générale de voir dans l'essence « une réalité purement potentielle *praeter existentiam* ». Sur quoi triomphalement il m'accuse d'ouvrir ainsi « de fausses fenêtres par lesquelles j'essaie vainement de faire passer le jour » ! — Eh bien! non, il n'en va pas de la sorte et il y a là une double erreur fort grave. Que mon censeur rejette pour son compte la conception qui vient d'être dite de l'essence réelle dans le composé existant, je le crois sans peine. Mais que cette conception n'appartienne pas à beaucoup de thomistes de la vieille école, comme le reconnaissait lui-même le Cardinal Mercier, c'est ce qu'on ne saurait soutenir sans faire preuve d'une ignorance par trop grande de la question présente et ce qui est inadmissible en pareil cas de la part d'un homme du métier. En second lieu et surtout : que ma discussion de la célèbre distinction soit ramenée à la critique de cette notion d'essence réelle, en effet périmée et absurde, comme au centre unique qui commanderait toute la doctrine thomiste, ainsi que le voudrait donner à penser le recenseur de l'*Ami du clergé,* c'est ce qui, — dût l'expression paraître sévère, — ne peut s'accorder avec les règles de la loyauté critique. J'ai dit en effet et redit qu'une telle conception, — que j'ai appelée paléothomiste, — n'était nullement celle de tous nos thomistes actuellement en vue. Aussitôt après avoir critiqué la conception de Capréolus, Goudin, Liberatore, Poulpiquet et autres, j'ai exposé et critiqué une conception de la distinction réelle entièrement différente, qui, elle, se garde bien de concevoir l'essence comme une réalité *praeter existentiam* et propose de la distinction réelle une idée tout autre. Or de cette nouvelle discussion, la plus importante de beaucoup dans l'espèce, l'*Ami du Clergé* ne souffle mot, laissant ainsi croire à ses lecteurs que je m'attarde à une querelle sans objet et que j'ignore la donnée première, seule essentielle, du problème. Comment qualifier cette manière d'agir? Et s'il y a eu dans l'occurrence une « argumentation lamentable », à qui en attribuer la propriété?

Après cela, le chroniqueur de l'*Ami* conclut sa recension par un mot qu'il croit décisif, et que sans doute il voudrait cinglant. Mon

thomisme, déclare-t-il, est « celui qu'on appelle communément du nom de suarézianisme » ! C'est peine perdue. Non seulement, je ne rougis pas d'appliquer la méthode de Suarez et de me trouver d'accord avec lui sur bien des points, mais je m'en fais gloire. Il y a là pour moi une garantie de fidélité à l'esprit de saint Thomas et de rigueur scientifique dans la recherche de la vérité, que je ne trouve pas chez beaucoup de ceux qui se proclament à tout bout de champ thomistes, et en premier lieu chez mon recenseur. Ce qui ne m'empêche nullement du reste de me séparer de Suarez en nombre de questions parfois très importantes, et d'exercer à son égard comme à l'égard de toute autorité exclusivement *philosophique*, l'indépendance la plus complète.

3. Une note critique de la « Ciencia tomista ». — La discussion sur l'essence et l'existence que contient *Thomisme et scolastique* n'a pas plu au R. P. de Rivera qui, dans *Ciencia tomista* de nov.-déc. 1928, p. 360-365, s'en montre indigné. Et pourquoi ? Parce que :

1. J'admets que chez Aristote on ne trouve pas l'idée de contingence.

Réponse. — Mais oui parfaitement, je l'admets, et cela non seulement avec le R. P. Lagrange, auquel le P. de Rivera rend hommage comme exégète, mais qu'il récuse et jette allègrement par-dessus bord en tant que philosophe, — comme si vraiment la question présente n'était pas au premier chef une question d'exégèse textuelle à la solution de laquelle ses travaux antérieurs et sa connaissance de l'histoire des doctrines religieuses de l'antiquité préparaient admirablement le P. Lagrange ! — mais encore avec MM. Chevalier [1], Jaeger et Mansion, avec les PP. Roland-Gosselin

1. M. Chevalier, dans la première de ses *Trois Conférences d'Oxford*, a repris et exposé brillamment à nouveau cette thèse (Edit. Spes, 1928). Nous nous y rallions tout à fait dans sa teneur générale. Mais si l'on en venait au détail, nous chicanerions sans doute l'auteur sur plus d'un point d'exégèse aristotélicienne. Ainsi, p. 19, il écrit : « Pour saint Thomas, comme pour toute la pensée chrétienne, Dieu est infini et parfait : en lui réside l'infini de puissance, parce qu'il est acte pur... Dans la conception aristotélicienne au contraire, l'acte pur exclut absolument toute idée de puissance, et, à plus forte raison, de puissance infinie, puisque l'infini ou l'illimité, pour les Grecs, est une simple possibilité dénotant une imperfection radicale ». Si je lis cependant le dernier chapitre du livre VIII de la *Physique* (266, B, 25 sq.), j'y vois que le premier moteur immobile est simple, ἀμερές. La raison en est que rien de fini, πεπεράσμενον, ne peut (comme fait le premier moteur) mouvoir un temps infini, ἄπειρον χρόνον. D'où il devient manifeste qu'il n'est pas possible d'attribuer à une grandeur limitée une puissance infinie, ἄπειρον δύναμιν. Tout cela

et Romeyer, etc., et avant eux avec Zeller, Ueberweg, Stoeckl, Hontheim, etc., auprès desquels l'opinion contraire de Rolfes et de Maritain paraîtra de peu de poids.

Je l'admets, oui, en dépit des cinq bouts de texte empruntés, quatre à la *Métaphysique* et un au *De Caelo*, qu'aligne triomphalement le P. de Rivera pour me confondre et dont aucun exégète averti, qui sait son grec et connaît la pensée du Stagirite, ne s'avisera de dire qu'il s'y agit de Dieu cause et principe *efficient* du monde. Le R. Père estime ces textes décisifs et probants par eux-mêmes et enfle la voix à leur sujet : « Sto Tomás, que sin duda conocia mejor que el P. Descoqs la filosofia de Aristoteles, y que todos sus historiadores, e interpretaba a Aristoteles por el mismo Aristoteles, escribia a este proposito en la lec. 1ª del l. VI de los Metafisicos : « ex hoc apparet *manifeste* falsitas opinionis illorum, « qui posuerunt Aristotelem sensisse, quod Deus non sit causa « substantiae cæli, sed solum motus ejus ». Sto Tomás comenta aqui aquellas palabras de Aristoteles que dicen : « Necesse vero « communes quidem causas sempiternas, et maxime has : hae namque « causae manifestis sensibilium sunt ». — Que saint Thomas connût beaucoup mieux que moi Aristote, ceci est incontestable. Qu'il le connût beaucoup mieux que tous les historiens de son temps, je n'y

étant posé, « il est manifestement impossible que le premier moteur immobile ait une grandeur, ἔχειν τι μέγεθος. Car s'il a une grandeur, il faut qu'il soit infini ou fini. Or il a été démontré qu'une grandeur ne peut pas être infinie. Et nous venons à présent de prouver qu'il est impossible qu'un être fini, πεπεράσμενον, ait une puissance infinie, ni qu'il mesure un temps infini. Or le premier moteur imprime un mouvement éternel et dans un temps infini. Il est donc manifeste qu'il est indivisible, simple, et sans parties, enfin qu'il n'a aucune grandeur : φανερὸν τοίνυν ὅτι ἀδιαίρετόν ἐστί καὶ ἀμερὲς καὶ οὐδὲν ἔχον μέγεθος » (267, B. 17-26). Ce texte que je traduis presque littéralement me paraît en contradiction formelle avec l'affirmation de M. Chevalier. — Page 20, pour prouver que, selon Aristote, l'Acte pur ne peut être puissance active, M. Chevalier allègue que le Stagirite « n'était jamais arrivé à détacher complètement la notion de puissance de la notion de passivité », ce que M. Chevalier doit évidemment entendre ainsi : la puissance active est en même temps passive. Or Aristote ne paraît rien vouloir dire autre chose que ce truisme : à l'agent répond le patient sur qui s'exerce l'action, l'agent, puissance active, restant, comme tel, immobile, principium motus *in alio*. — Enfin, car il faut se borner, p. 21, M. Chevalier nous dit très justement qu'on ne trouve pas trace chez Aristote d'une création *par amour*. Mais peut-on opposer au « Dieu d'Aristote, pure activité théorique [cujus vivere est intelligere], qui se repose éternellement en lui-même [repos, immobilité même qui est une infinie intensité de vie], qui n'a nul besoin d'agir [entendez, de créer]... », un texte de saint Thomas, Iª P., q. 18, a. 3, qui est un des passages les plus exactement et les plus littéralement aristotéliciens de la Somme? On ne peut refuser à Dieu la vie, dit l'Aquinate, car la vie de l'esprit est la plus excellente : « Unde Philosophus in XIIº Metaphys., ostenso quod Deus sit intelligens concludit quod habet vitam perfectissimam et sempiternam ».

contredirai pas, parce que je n'en sais rien ; mais qu'il le connût beaucoup mieux que les historiens et commentateurs qui ont étudié Aristote depuis le XIIIe siècle, et mieux que les auteurs modernes qui ont travaillé sur un texte grec critiquement établi, que ne connaissait pas saint Thomas, en profitant des progrès réalisés depuis cinq siècles en histoire des idées, cela est une de ces balourdises qui compromettent le bon renom de saint Thomas et du thomisme, et qui frisent de trop près le ridicule.

Quant aux textes que m'oppose le R. Père, je m'en tiendrai au premier qu'il cite et qu'on vient de lire. Il suffira de le reproduire dans sa teneur originale pour se rendre compte immédiatement que le *manifeste* de saint Thomas est en réalité rien moins que manifeste : ἀνάγκη δὲ πάντα μὲν τὰ αἴτια ἀΐδια εἶναι, μάλιστα δὲ ταῦτα· ταῦτα γὰρ αἴτια τοῖς φανεροῖς τῶν θείων (1026 a, 16-18). Or voici, pour l'édification du R. Père, le commentaire très docte que le plus récent commentateur de la *Métaphysique*, M. Ross, donne de ce passage dans sa grande édition savante, parue en 1924, t. I, p. 356 : « 16-18 justifies the name θεολογική which Aristotle is about to apply to the study of χωριστὰ καὶ ἀκίνητα. All causes, i. e. first causes, must be eternal, if we are to avoid an infinite regress ; and above all the unmoving first causes which act as causes on *those among divine things which are manifeste to sense,* i. e. on the *heavenly bodies* whose eternal revolution is itself the cause of all other events. The thought is not quite exact, for it is only *first* causes that need be eternal, and ταῦτα are not some first causes among others, but the only first causes. The heavenly bodies are only second causes. It is evident, however, that the science which studies eternal causes is properly called θεολογική and this is Aristotle's point ». Bonitz, quoique plus brièvement, l'interprète exactement de même dans son célèbre commentaire, *Aristotelis Metaphysica,* t. II, p. 284. Si tel est bien le sens du passage, le P. de R. demeurera toujours libre d'y voir l'affirmation de la contingence et de la dépendance dans l'être, des choses sensibles par rapport à la première cause, mais il ne devra pas trouver mauvais qu'alors nous ne prêtions plus attention à ce qu'il dit sur ce sujet.

Nous avons choisi ce texte parce qu'il était le premier invoqué par le P. de R. La réponse à faire aux quatre autres serait bien plus facile encore ; mais il est inutile d'y perdre notre temps.

A ce propos d'ailleurs, pour éviter toute équivoque, je puis redire au P. de R. ce que je pense sur Aristote et la contingence et lui résumer l'avis que j'exprimais déjà sur ce sujet dans les *Archives,* vol. II, ca. 2, p. 119-121 et vol. V, ca. 1, p. 48-60. Aristote n'oupas-

çonné à aucun degré l'idée de contingence et de création : sa théorie sur la cause efficiente qui suppose, de nécessité absolue, un sujet préexistant, *ex nihilo nihil fit*, et se réduit à la causalité du mouvement, surtout l'éternité de la matière, entendez matière seconde, au sens où il l'affirme, ne laissent aucune place à l'idée d'une *dépendance dans l'être* qui relierait le monde des corps célestes, aussi bien que le monde sublunaire, à l'Acte pur[1]. Celui-ci n'exerce par rapport à ceux-là qu'une causalité finale, κινεῖ ὡς ἐρώμενον. Mais en même temps j'admets tout à fait que le Stagirite a posé des principes qui, si on les pousse à leurs conséquences naturelles, amèneront logiquement à conclure la nécessité de la création, et qui, interprétés dans leur sens virtuel, si l'on peut dire, légitimeront et autoriseront pleinement l'usage que saint Thomas en a fait. Le dualisme du monde matériel et de l'Acte pur, auquel Aristote s'arrête, appelait nécessairement une réduction à l'unité : la finalité exercée par l'Acte pur vis-à-vis du monde n'était plus intelligible, si la « nature » avait sa raison d'être ou d'exister en soi ; de plus, le principe *omne quod movetur*, appliqué au mouvement matériel, impliquait en définitive une première cause de l'être en mouvement, ou devenait à son tour inintelligible, etc. Saint Thomas, en déduisant les conséquences de ces principes, en réintégrant la causalité exemplaire qu'avait laissé tomber le Stagirite, transformait bien la doctrine de celui-ci, mais se contentait d'en dégager l'âme chrétienne que ce païen portait naturellement en lui. Les parties de cette âme chrétienne étaient même si fortes et si puissantes qu'il est difficile de parler de la doctrine anti-chrétienne du Philosophe. S'il a tenu des thèses particulières en opposition directe avec le dogme, il a par ailleurs à son actif un tel ensemble de principes qui cadrent si bien avec la doctrine révélée, un tel lot de découvertes et d'intuitions métaphysiques qui

1. Dans son excellent petit livre sur *Aristote* (Flammarion, 1928), le P. Roland-Gosselin, O. P. écrit, p. 96 : « Autant qu'il nous est permis de fixer les limites de sa réflexion théologique, il semble que nous devions dire : D'après Aristote, le monde, qui n'a pas eu de commencement et qui sera sans fin, ne tient de la Pensée première que l'ordre de ses révolutions régulières. L'être de Dieu est absolument nécessaire, et de même celui des intelligences, des purs esprits qui gouvernent les astres. Mais de plus est nécessaire aussi l'ensemble du monde matériel, et tout ce qui, en lui, est à un degré quelconque loi de ce qui est et de ce qui devient ». Puis, après avoir écarté de la philosophie aristotélicienne le grief de panthéisme, le R. Père conclut : « Il serait plus justifié de dire que, malgré la suprématie de la Pensée première, le polythéisme imprègne encore profondément l'esprit du Philosophe. Si, pour lui, le monde était divin, ce serait au même titre que les astres et que les intelligences qui les meuvent. Mais nulle part, à ma connaissance, il n'a enseigné, comme fait Platon, par exemple dans son *Timée*, que l'univers considéré dans son ensemble forme un être vivant auquel convient le nom de dieu » (p. 97).

restent vraies d'une vérité absolue et éternelle indépendamment de toute révélation et appartiennent de droit à la *philosophia perennis*, qu'à parler en rigueur, il conviendrait beaucoup mieux d'appeler l'aristotélisme « para-chrétien » (παρά, à côté de) que anti-chrétien. Rien n'était plus facile que de baptiser tout cela et de l'incorporer à la philosophie des chrétiens, ou plutôt de le lui donner comme base et substructure, que la révélation viendrait parfaire et compléter. Saint Thomas opéra cette assimilation; et c'est sur la philosophie d'Aristote encore, beaucoup plus que sur celle de Platon, qu'il fonda son thomisme. En quoi nous prétendons bien le suivre, comme en tant d'autres choses, tout en le complétant s'il y a lieu, comme nous le dirons plus loin à propos de l'ouvrage de M. Bruni.

2. Je ne tiens pas compte de la théorie de l'acte et de la puissance d'où se déduit logiquement la distinction de l'essence et de l'existence.

Réponse. — Je la « passe sous silence », dit le P. de R.? Mais vraiment m'a-t-il lu? Je la passe si peu sous silence que c'est précisément l'étude de cette théorie chez Aristote qui m'amène à conclure qu'on ne peut pas en déduire la distinction réelle et que celle-ci est incompatible avec le péripatétisme, pour autant que celui-ci s'identifie avec la théorie de la puissance et de l'acte! Toute mon argumentation consiste précisément à établir que les notions d'acte et de puissance, au sens aristotélicien strict, ne peuvent pas s'appliquer à l'essence et à l'existence et donc qu'on n'en peut faire sortir une distinction réelle! Nous n'avons donc qu'à passer.

3. Je développe contre la distinction réelle des arguments semblables à ceux de Suarez et qui sont périmés[1]. Et contre eux, le R. Père prend la peine de citer toute la réfutation de Suarez qu'a donnée le P. Liberatore.

Réponse. — C'est beaucoup de peine perdue! Les arguments de Suarez valent contre certaine manière de présenter la thèse de la distinction réelle, précisément celle des paléothomistes dont fait

1. Les *Ephemerides theologicae Lovanienses* de janvier 1929, en résumant l'article du P. de Rivera ont commis ici une erreur. Elles lui font dire : « Le P. D. prétend en outre que saint Thomas déclare cette distinction philosophiquement absurde » (p. 160). Le P. de Rivera a suffisamment de méprises à son actif pour qu'on ne doive pas lui faire endosser celle-ci. Il écrit en effet : « No solamente el P. D. sostiene que la distinción real entre la esenca y la existencia es incompatible con Aristóteles y extraña a Sto Tomás, sino que además la declara asburda filosóficamente ». Ce qui n'est pas tout à fait la même chose. Le P. de R. ne me fait pas dire que saint Thomas déclare cette distinction absurde, mais il dit que *je* la déclare absurde philosophiquement.

partie le P. Liberatore. Et contre cette argumentation la discussion du P. Liberatore, que je connais par cœur depuis longtemps, est sans prise, sans aucun mordant. Elle montre seulement que cet auteur, très distingué philosophe d'autre part, n'avait pas compris la portée des objections faites contre sa thèse[1]. Il se contente pour toute réponse d'affirmer en d'autres termes sa position, c'est à savoir que l'essence est constituée puissance réelle par l'acte d'existence et que, comme telle, elle reste réellement distincte de l'acte d'être : ce qui est précisément la conception qu'attaque Suarez, et que j'ai attaquée. Répondre à la question par la question en reprenant sous une autre forme l'énoncé de sa thèse est un procédé commun à beaucoup de scolastiques surtout thomistes. Mais ce procédé n'a jamais fait avancer aucune question et a suscité contre la scolastique bien des reproches de verbalisme, qui malheureusement étaient trop souvent fondés.

Le P. de Rivera n'a pas non plus l'air de se douter que, s'il est vrai qu'un adversaire peut attaquer à faux une thèse, parce qu'il ne la comprend pas, il peut arriver aussi que celui dont la thèse est attaquée ne comprend pas l'objection qui lui est faite, qu'il s'imagine n'avoir pas été compris, tout simplement parce qu'il ne peut réaliser qu'il ait tort et que pour autant il ne puisse entrer dans une pensée différente de la sienne.

Mais je reconnais que les arguments de Suarez ne valent pas contre certaines formes modernes de la distinction réelle, les seules d'ailleurs qui soient actuellement tenues par les thomistes les plus éminents. Aussi ai-je donné d'autres arguments qui ne sont pas du tout ceux de Suarez et qui prétendent s'adapter à ces formes plus récentes. Ni le P. Liberatore, ni le P. de Rivera, ni le chroniqueur de l'*Ami du Clergé* dont nous parlions tout à l'heure, ne leur ont rien opposé.

1. Pour beaucoup de thomistes qui répondent aux objections de leurs adversaires en disant : « Vous ne nous avez pas compris », une pareille fin de non recevoir implique ce présupposé : « Pour admettre notre position, il suffit de la comprendre ». Comprendre et admettre, pour eux comme pour tant de littérateurs, ou d'esthètes, s'il s'agit de nouvelles formes d'art, pour tant de politiciens ou sociologues, s'il s'agit de nouvelles formes de constitution, de syndicalisme, de capitalisme, etc., c'est même chose par identité, parce qu'ils supposent comme acquis que toutes ces formes nouvelles, ou, selon les cas, anciennes, valent en soi et ne sauraient être repoussées sans inintelligence. Et cela peut arriver sans doute! Mais il peut arriver aussi et il arrive fort heureusement que d'aucuns ne les admettent pas, parce qu'ils les comprennent trop bien et qu'ils voient avec évidence qu'elles sont absurdes et dangereuses : ce qu'évidemment aussi les tenants de ces erreurs auront beaucoup de peine à comprendre! Nous louons quant à nous ces clairvoyants qui n'admettent pas ces théories pour les avoir si bien comprises.

La fin de la note du R. Père est négligeable. Je remarquerai seulement que, dans le Bulletin thomiste de la *Revue thomiste* de janvier 1929, un confrère du R. P. de Rivera, qui avait été pris à partie par un rédacteur de *Ciencia tomista*, écrivait de ce dernier que décidement il manquait « d'esprit de finesse ». Ce rédacteur est-il bien le seul ?

Art. II. — Le Néoréalisme anglais. — M. B. Russell.

R. KREMER. *La théorie de la connaissance chez les néoréalistes anglais.* — B. RUSSELL. *An outline of philosophy.*

Dans certains milieux philosophiques, il semblerait que l'idéalisme ait définitivement vaincu et apparaisse comme l'unique philosophie dont l'intelligence puisse tenir compte. Les déclarations de M. Le Roy dans son livre récent sur *L'exigence idéaliste* sont, à ce point de vue, des plus caractéristiques. A l'entendre, bien bornés d'esprit et deshérités de la nature seraient vraiment les pauvres béotiens qui oseraient élever un doute à l'endroit de la doctrine sacro-sainte ! Les disciples attardés de la scolastique peuvent s'évertuer à reconquérir l'audience du parti de l'intelligence : ils ne sont plus à la page !

Or voici qu'à côté des scolastiques, tout un groupe de philosophes d'outre-mer, que connaissent depuis longtemps les initiés, mais qu'ignore profondément le grand public, n'hésite pas à porter la main sur l'idole, à se réclamer du bon sens, à croire au monde extérieur et, en matière de connaissance, à professer un véritable réalisme. N'y aurait-il pas là un heureux présage qui nous ouvrirait de consolantes perspectives ?

Ne nous hâtons pas toutefois de triompher ! Ce réalisme est bien timide et combien parfois entaché d'erreurs, voisin qu'il est chez certains d'un empirisme fort épais ! La réaction néanmoins est intéressante à noter et à connaître. Il peut y avoir des éléments à utiliser chez ces collaborateurs inattendus et, malgré l'insuffisance de leurs solutions, pourquoi ne trouverait-on pas chez eux quelques armes ?

1. R. KREMER, *La théorie de la connaissance chez les néo-réalistes anglais*, gr. in-8., Louvain, Institut supérieur de philosophie, et Paris, Vrin ; 198, 204 pp.

§ 1. — Le néo-réalisme de B. Russell d'après le P. Kremer.

Le R. P. Kremer, rédemptoriste, qui nous avait déjà donné un livre remarqué sur le *Néoréalisme américain,* nous initie à *la théorie de la connaissance chez les néo-réalistes anglais* dans un nouveau volume couronné par l'Académie royale de Belgique et dont nous ne saurions trop recommander la lecture.

Deux parties dans cet ouvrage : exposé (chap. I-XII) et critique (VIII-XI). L'auteur y fait défiler devant nous les principaux représentants de cette école : MM. Moore, Russell, Alexander, Broad, Laird, auxquels il faut joindre MM. Nunn et Wolf. Nous ne pouvons nous arrêter à tous, alors même qu'ils sont assez proches de la philosophie traditionnelle comme M. Laird, ou du moins qu'ils ont avec elle des points de contact fort étroits comme M. Alexander. Un seul, M. B. Russell, nous retiendra quelques instants, comme le plus représentatif du mouvement philosophique anglais contemporain, comme le plus connu aussi du public français pour lequel ses principaux ouvrages ont été traduits. Enfin et surtout les derniers travaux publiés par M. B. Russell, depuis que le P. Kremer a composé son ouvrage, appellent une mise au point qui nous permettra de compléter, sinon de corriger l'exposé que donne *la théorie de la connaissance chez les néo-réalistes anglais.*

M. Bertrand Russell est le tempérament le plus étrange que l'on puisse concevoir. Mathématicien éminent, dont le grand ouvrage, *Principia mathematica,* publié en collaboration avec M. Whitehead, jouit parmi les spécialistes d'une grande autorité, c'est cependant à la philosophie qu'il a consacré le principal de ses études. La liste de ses publications en la matière est considérable et l'on peut bien dire qu'aucune n'est passée inaperçue, grâce à la puissante originalité de l'auteur, mais grâce aussi sans doute à son humour, à son bon sens narquois, à son penchant au paradoxe, en même temps qu'à cet amour du concret si cher aux Anglo-Saxons pour qui l'abstrait pur en philosophie manque incontestablement de charme. Ce penchant au paradoxe et aux extrêmes d'ailleurs n'a pas laissé que d'entraîner parfois M. B. Russell dans de surprenantes aventures et l'on n'a pu oublier tel petit volume d'après guerre où il manifestait, pour le Bolchévisme, des complaisances impardonnables et bien peu éclairées.

Sa fécondité littéraire semble atteindre en ce moment au maximum. Depuis seulement que le P. Kremer a eu achevé son ouvrage, c'est-

à-dire en novembre 1926, M. Russell a fait paraître trois volumes au moins en anglais *The analysis of matter* (1927, Kegan Paul), *An outline of philosophy* (1927, Allen) dont nous parlerons plus loin, et *Sceptical Essays* (1928, Allen).

Du point de vue qui nous intéresse ici, il convient de faire deux parts dans ce que l'on appelle le néo-réalisme de M. Russell, l'une négative, l'autre positive. La première est toute critique, mais de loin la meilleure et sur laquelle il convient d'insister, c'est la critique de l'idéalisme.

1. La critique de l'idéalisme. — M. Russell s'en prend hardiment aux principes mêmes de l'idéalisme néo-hégélien qui sévit en Angleterre, à la suite de Bradley, Green, Bosanquet et autres, et avant tout à leur théorie moniste de la vérité.

« La vérité est une « unité organique », un « tout significatif » intelligible (a significant whole). Chaque partie de ce tout est en relation avec les autres; elle n'est vraie que par son appartenance au tout. La cohérence logique n'est pas simplement un critère de vérité, un indice qui permet de reconnaître sa présence, mais elle la constitue. En vertu de l'axiome des *relations internes*, la nature des parties est affectée et modifiée par leurs relations mutuelles et avec le tout. On ne peut connaître la partie sans connaître le tout, et, réciproquement, la connaissance du tout implique celle des parties et de leurs relations. Même, la connaissance d'un objet qui ne s'étend pas jusqu'à la connaissance du tout est fausse; car dès là qu'une chose est en rapport avec une autre et celle-ci à son tour avec une autre encore et que toutes les relations modifient la nature de leurs termes, nous ne pouvons nous arrêter à un terme que par une abstraction arbitraire » (Kremer, p. 48). « Ce tout qu'est la vérité n'est autre que l'Esprit absolu, dont les esprits humains sont une participation; ceux-ci s'abîment dans ce fond commun à toute intelligence comme à toute vérité » (p. 49).

Sur quoi B. Russell de montrer qu'une telle théorie doit conclure à un agnosticisme radical :

« Si la vérité partielle n'est jamais tout à fait vraie, il s'ensuit que cette proposition même n'est pas entièrement vraie. Ou bien peut-être le tout de la vérité se réduirait-il à cette proposition même : aucune vérité partielle n'est entièrement vraie? La question est d'autant plus grave que nous, avec nos intelligences humaines, nous ne connaissons jamais que des vérités partielles. Quelle garantie présente notre connaissance? C'est, disent les néo-hégéliens, que l'Esprit en soi connaît la vérité absolue et entière et nous la connaissons avec lui et par lui, pour autant que nous sommes réels et identiques à cet Esprit absolu; or la distinction même entre l'esprit fini et l'Esprit infini implique leur identité, car une distinc-

tion n'est que partiellement vraie; elle suppose l'identité sous un autre rapport. Ainsi nous connaissons toute la vérité, pour autant que nous sommes réels. « Mais, ajoute malicieusement M. Russell, seuls les idéalistes savent qu'ils connaissent toute la vérité » (*ibid.*, p. 51-52).

D'autre part, de quel droit supposer que les parties du tout n'ont pas d'existence ni de réalité propre et qu'on ne peut les isoler du tout qu'elles constituent? (p. 52). Enfin plus de distinction entre la vérité et l'erreur.

Cette critique se trouve dans *Mysticisme et Logique* et dans *Philosophical Essays*. M. Russell dans *Problems of philosophy*, ouvrage déjà ancien et heureusement traduit en français en 1923, aborde la nature de la réalité. Il faut lire les trois premiers chapitres de ce petit livre pour connaître la manière de l'auteur, ce qui fait sa force et sa faiblesse, ce qui, du point de vue réaliste, pourra rester de cette œuvre si mêlée. « La question qui se pose, résume le P. Kremer, est celle de savoir s'il existe réellement une matière persistante en dehors des données des sens et quelle est sa nature. Elle se pose aussi secondairement pour les données sensibles elles-mêmes : dans quel sens et dans quelle mesure dépendent-elles de l'esprit du sujet et du fait qu'elles sont actuellement perçues » (p. 64). La réponse de B. Russell est celle du bon sens vulgaire qui s'en tient aux données empiriques comme à ce qu'il y a de plus commode : « Ce qui nous fait admettre l'existence de la matière distincte des objets des sens, c'est que cette explication de l'agencement des données sensibles est la plus simple qu'on puisse imaginer » (*ibid.*). Le principe de simplicité, le « rasoir d'Occam », tel est donc le fondement ultime de ce réalisme! Avouons que c'est peu. Ce qui souligne d'autant plus son insuffisance, c'est l'impuissance où l'auteur reconnaît qu'il se trouve par exemple d'établir une distinction certaine entre une sensation vraie et le rêve (*ibid.*, p. 79); cette impuissance et l'incertitude qui en est la conséquence, ne l'empêchent d'ailleurs pas de continuer à *croire* à la distinction. Dans *An outline of philosophy*, il fera cet aveu :

« Je suis ainsi constitué que je me trouve dans l'impossibilité de croire que le soleil n'existe pas les jours où il est complètement caché par les nuages, ou que la viande dans un pâté apparaît soudain à l'existence au moment où le pâté est ouvert. Je sais la réponse logique faite à de tels arguments et en tant que logicien, j'estime que la réponse est bonne. Et cependant l'argument logique ne va pas jusqu'à montrer qu'il n'y a pas de phénomènes non-mentaux; il prouve seulement que nous n'avons pas le droit de nous croire certains de leur existence. Pour ma part, en fait,

je crois en leur existence en dépit de tout ce qui peut être dit pour me persuader que je devrais en douter » (*An Outline*, p. 301-302).

En fait de principes métaphysiques fondant et justifiant le réalisme, oui, vraiment, avouons que c'est maigre! Nous y reviendrons.

Du moins la critique des arguments idéalistes contre l'existence de la matière, conserve-t-elle ici encore toute sa valeur; et il faut louer M. Russell de « balancer » comme il le fait, — il n'y a pas de meilleur terme pour définir sa discussion, — les sophismes idéalistes en particulier ceux de Berkeley, qui ont conservé de nos jours toute leur vogue. Dans ses *Problèmes de philosophie*, il en « secoue » trois : *a*) les données sensibles et toute connaissance immédiate dépendent de l'esprit; *b*) toute la réalité d'un objet consiste dans ce qui en est perçu : *esse est percipi*; *c*) enfin nous ne pouvons pas savoir s'il existe quelque chose que nous ne connaissons pas. Nous laissons au lecteur le soin et le plaisir de lire la réponse à ces difficultés et de les utiliser dans la discussion de l'idéalisme.

2. ***La théorie des fonctions logiques.*** — Si M. Russell s'en était tenu là, on pourrait toujours le considérer comme un réaliste, incomplet sans doute, mais cependant vrai dans une bonne mesure. Malheureusement ses idées ont singulièrement évolué depuis l'année 1912 où il publiait ses *Problems of philosophy*. Il ne désavoue nullement aujourd'hui ses critiques de l'idéalisme, c'est entendu, mais il en est arrivé à ne plus accorder aucune existence, aucune réalité, au sens métaphysique du mot, à la matière, voire à rien du tout. Les notions de cause et de substance ne sont que de pures fariboles, vieux clichés inintelligibles et d'un intérêt simplement archéologique. Il leur substituera donc la notion de *fonction* et s'efforcera d'interpréter l'univers du sens commun et surtout de la science uniquement en termes de données sensibles et de *fonctions logiques* Qu'est-ce à dire? Le P. Kremer nous l'expose aussi clairement que le sujet le comporte :

« Partons des données sensibles. Au lieu de supposer une chose en soi qui les produit et qui est en relation avec nous, il suffit d'imaginer des lois de leur apparition et de leur disparition; au lieu de dire que la table persiste et m'apparaît de différentes façons, disons simplement que différentes apparences ayant des traits de ressemblance et se succédant d'une manière uniforme me sont données dans un certain ordre. De même ce que j'appelle mes propres mouvements autour de la table se réduit à des sensations musculaires accompagnées de variations des données sensibles. Une chose est dite réelle, si elle produit des effets auxquels je m'attends, ou est accompagnée des autres données auxquelles je suis accoutumé;

par exemple, si les sensations visuelles sont accompagnées de sensations tactiles. La chose n'est pas un objet unique, mais une classe de données. Ces données elles-mêmes forment un immense chaos où notre attention distingue certains points qui, pour cela, prennent plus d'importance épistémologique, mais, dans la réalité, tous ces objets, ces « particuliers » ont même valeur. Ce sont des différences de points de vue et de corrélations entre eux qui donnent lieu à la connaissance et à ses aspects » (Kremer, p. 74).

M. Russell distingue fort justement le *sujet* et l'*objet* dans la sensation. Autre chose ce que je sens, autre chose le fait que je sens ; et il maintient aux objets de perceptions leur caractère physique. Mais ces objets de perception, en quoi dépassent-ils les phénomènes purs, et cette explication, en quoi dépasse-t-elle le phénoménisme radical d'un Taine ou d'un Stuart Mill? Constitués uniquement par des *events*, ils sont bien soumis à des *lois*, mais c'est tout ce qu'on en peut dire. La matière n'est qu'un groupe d'*events*, l'esprit de même. Et encore M. Russell n'ose-t-il définir en quel sens précis il l'entend, comme nous l'allons voir en parlant plus en détail de son dernier livre que n'a pas connu le P. Kremer.

§ 2. — La matière et l'esprit d'après M. Russell.

Voici la position que M. Russell prend dans son dernier ouvrage, *An outline of Philosophy*[1] :

« La conception de la matière, telle qu'elle apparaît au sens commun et telle qu'on l'a considérée en physique jusqu'en ces derniers temps, doit être abandonnée. La vieille idée de la matière était liée à celle de substance et celle-ci l'était à son tour avec une notion de temps que la théorie de la relativité a définitivement renversée. Anciennement l'on tenait pour un temps cosmique, et deux éléments quelconques dans deux parties quelconques de l'univers étant supposés, l'on admettait ou qu'ils étaient simultanés ou que le premier était antérieur au second ou vice versa. On pensait donc que l'ordre temporel de deux événements pouvait toujours être défini, alors même que nous étions incapables de faire cette détermination. Or aujourd'hui, nous ne pensons plus qu'il en soit ainsi. Le temps n'est pas cosmique, il est dans une certaine mesure individuel et personnel pour chaque morceau de matière. Mais que désignons-nous par ce terme, ce « morceau de matière », *piece of matter*? Nous ne désignons pas par là quelque chose qui conserve simplement son identité à travers toute son histoire, ni non plus quelque chose de dur et de solide, ni même une chose en soi hypothétique connue seulement

1. *An outline of Philosophy*, in-8, IV-318 pp. London, Allen and Unwin, 1927.

à travers ses effets. Nous signifions les *effets* mêmes, sans que nous ayons en outre à faire appel pour les expliquer à une cause inconnaissable. Nous pensons que l'énergie sous ses formes diverses se répand au dehors à partir de centres variés ; nous estimons aussi que ces centres ont une certaine persistance, quoique celle-ci ne soit pas absolue : le physicien moderne envisage avec faveur la possibilité qu'un electron et un proton puissent s'annihiler l'un l'autre, et même il suggère que telle pourrait bien être la principale source de l'énergie radiante des étoiles... En deux mots lorsque l'énergie rayonne à partir d'un centre, nous pouvons correctement (conveniently) décrire les lois de sa radiation, en imaginant quelque chose au centre que nous appellerons électron ou proton selon les circonstances. A certains points de vue même, il est à propos de considérer ce centre comme persistant, i. e. non comme un simple point dans l'espace-temps, mais comme une série de points semblables séparés les uns des autres par des espèces d'intervalles temporels (*time-like*). Tout ceci cependant n'est qu'une manière convenable de décrire ce qui arrive ailleurs, à savoir la radiation d'énergie à partir d'un centre. Quant à ce qui se passe au centre même, le physicien garde le silence à son sujet » (p. 164-165).

Et le métaphysicien? Après avoir résumé en des termes presque identiques la conception de la matière d'après la science moderne, p. 290, il conclut :

« Le concept de matière a très nettement beaucoup perdu dans le monde comme conséquence des récents progrès de la physique. On proposait la matière comme la cause de nos sensations. Le Dr Johnson repoussait la négation de la matière par Berkeley en heurtant une pierre. S'il avait su que son pied ne touchait jamais la pierre et que son pied comme la pierre n'étaient que des systèmes compliqués de mouvements ondulatoires, il eût sans doute été moins satisfait de sa réfutation. Nous pouvons dire que les événements qui causent d'ordinaire nos sensations, appartiennent à cette catégorie d'événements que les physiciens regardent comme matériels : ce qui est tout différent. On considérait l'impénétrabilité comme une noble propriété de la matière, une sorte de déclaration d'Indépendance ; maintenant elle se réduit à une conséquence toute logique résultant de la manière dont on définit la matière. Les événements qui constituent l'étoffe, le fonds de la matière ne sont pas impénétrables, puisqu'ils peuvent se recouvrir dans l'espace-temps. En un mot, la matière n'est plus maintenant qu'une étiquette commode pour désigner certaines lois causales concernant les événements ».

Quant au mental, s'il est un peu mieux partagé, il est bien difficile d'en donner une signification exacte :

« Il y a, il est vrai, un important groupe d'événements, c'est-à-dire les *percepts*, qui tous peuvent rentrer sous cette dénomination [de mental]. Mais

il serait arbitraire de dire qu'il n'y a pas d'autres phénomènes mentaux que les percepts, et cependant il est difficile de trouver un principe au nom duquel on décidera si oui ou non d'autres phénomènes peuvent rentrer dans cette catégorie. Peut-être les caractéristiques les plus essentielles de l'esprit sont-elles l'introspection et la mémoire. Mais la mémoire en quelques-unes de ses formes, est, comme nous l'avons vu, une conséquence de la loi des réflexes conditionnés qui sont en somme aussi physiologiques que psychologiques et qui caractérisent le tissu vivant plutôt que l'esprit. La connaissance n'est pas facile à distinguer de la sensibilité qui est une propriété possédée par des instruments scientifiques. L'introspection est une forme de connaissance, mais à y regarder de près, ce n'est rien de plus qu'une interprétation circonspecte de la connaissance ordinaire. Lorsque l'enfant d'un philosophe au jardin zoologique dit : « Voici un hippopotame », le philosophe doit répliquer : « Il y a là un dessin coloré d'une certaine forme, qui pourrait peut-être se trouver lié à un système de causes externes du type appelé hippopotame ». (Pour moi d'ailleurs, je ne me conforme pas dans la vie à cette manière de parler). En disant qu'il y a un dessin coloré, ce philosophe pratique l'introspection dans le seul sens que je puisse attacher à ce terme, c'est-à-dire que sa réaction connaissante est un phénomène situé dans son propre cerveau et qui prend son point de départ dans l'espace physique et elle évite avec soin, autant que possible, toute inférence physiologique ou autre. Les phénomènes qui manifestent une réaction connaissante de cette sorte sont dits *mentaux* et il y en a d'autres qui leur ressemblent par certains côtés. Mais je ne vois pas comment définir ce groupe autrement qu'en disant que les phénomènes mentaux sont des phénomènes qui se passent dans un cerveau vivant ou mieux dans une région qui synthétise la sensibilité et la loi des réactions savantes, dans une certaine mesure. Cette définition a au moins le mérite de montrer que le caractère mental est une question qui se ramène à celle des lois causales, mais qui ne concerne pas la qualité des phénomènes particuliers, et aussi que le mental comporte des degrés » (p. 291).

D'où cette conséquence que « *matière* et *esprit* » sont des concepts purement approximatifs, fournissant une brève formule commode pour exprimer certaines lois causales approchées. Dans une science complète, les mots *esprit* et *matière* disparaîtraient et seraient remplacés par les lois causales concernant les événements (*events*), les seuls événements connus par nous autrement que par leurs propriétés mathématiques et causales étant les percepts qui sont les phénomènes situés dans la même région que le cerveau et ayant des effets d'une espèce particulière appelée « réactions connaissantes » (p. 292-293).

Voilà tout ce que le philosophe mathématicien le plus réputé de

l'Angleterre à l'heure actuelle trouve à nous dire sur la matière et l'esprit. Il est douteux que tout le monde s'en contente !

Cependant, je me trompe, M. Russell dit quelque chose de plus, qu'il suppose ici et qu'il avait développé dans un précédent livre, paru en 1926, *Analysis of mind*. Comme l'expose sa préface, les tendances des psychologues et celles des physiciens s'opposent à l'heure actuelle. Les premiers, surtout les *behaviouristes*, inclinent fortement vers le matérialisme, « rendant la psychologie de plus en plus dépendante de la physiologie et de l'observation extérieure », les seconds, surtout à la suite d'Einstein, « sont en train de rendre la matière de moins en moins matérielle ». Or la conception qui paraît à Russell « susceptible de concilier la tendance matérialiste de la psychologie avec la tendance antimatérialiste de la physique, est la conception de W. James et des néo-réalistes américains d'après lesquels la substance du monde ne serait ni mentale ni matérielle, mais *neutre* et c'est de cette substance neutre que seraient faits aussi bien le monde mental que le monde matériel » (Préface, p. 8). Et p. 10, il écrit encore : « La substance, [plus exactement l'étoffe, *stuff*, le substrat, ce dont l'être est tissu] dont se compose le monde de notre expérience n'est, à mon avis, constituée ni par l'esprit ni par la matière, mais par quelque chose qui est plus primitif que l'un et l'autre. L'esprit et la matière sont des composés, et la substance dont sont faits l'un et l'autre doit être cherchée à la fois entre eux et au-dessus d'eux, comme on ferait d'un ancêtre commun ».

Aussi peut-il conclure dans *An outline of Philosophy*, p. 293 : « Il apparaîtra que les vues développées par moi ne sont ni du matérialisme, ni du mentalisme, mais ce que j'appellerais avec M. Sheffer un « *monisme neutre* » (neutral monism). C'est un monisme en ce sens qu'il considère le monde comme composé d'une seule espèce d'élément fondamental (*stuff*), c'est à savoir les phénomènes ; mais c'est un pluralisme, en ce sens qu'il admet l'existence d'une grande multiplicité de phénomènes, chaque phénomène élémentaire étant une entité *logiquement* subsistante en soi (each minimal event being a logically self-subsistent entity) ».

Pareille doctrine, nous semble-t-il, constitue un *phénoménisme radical* et l'on ne voit plus guère comment le réalisme, qui admet les existences en soi ou qui n'est pas, pourrait bien se reconnaître ici. M. Russell est d'ailleurs très franc et très explicite à l'endroit du réalisme. Dans l'ouvrage collectif publié par M. Muirhead, *Contemporary British Philosophy*, t. 1, p. 559, voici comment il se définit lui-même :

« La philosophie dont je prends la défense est généralement regardée comme une espèce de réalisme et elle est accusée d'inconsistance en raison des éléments qu'elle contient et qui semblent contraires à cette doctrine. Pour ma part, je ne considère pas la conclusion du débat entre les réalistes et leurs adversaires comme fondamentale ; je pourrais changer mes vues sur cette conclusion sans pour cela changer mon opinion sur aucune des doctrines auxquelles je tiens. J'estime que la logique est ce qu'il y a de fondamental en philosophie et que les écoles doivent être caractérisées bien plutôt par leur logique que par leur métaphysique. Ma propre logique est atomique et c'est cet aspect sur lequel je désirerais insister. En conséquence je préfère appeler ma philosophie un atomisme logique, *logical atomism*, plutôt qu'un réalisme avec ou sans adjectif ».

Cette déclaration est nette et l'on aime mieux cela. Le réalisme implique une métaphysique, la métaphysique de l'être ; il implique de l'absolu, un Absolu ; il suppose la substance et, pour lui, un phénomène qui n'est pas le phénomène de quelque chose, d'un être en soi quelconque, est impensable et donc n'est pas. Ces données importent peu à M. Russell et lui semblent de nulle conséquence : la substance, la cause ontologique, le moi lui-même sont des entités vides. « Qu'est-ce qu'un esprit ? Il est évident qu'un esprit peut être considéré comme constitué par un groupe de phénomènes mentaux, puisque nous avons rejeté cette vue qu'il était une réalité singulière et simple, telle qu'on supposait jadis qu'était notre moi » (*Outline*, p. 296). Avec de semblables principes, que reste-t-il en fait de réalisme métaphysique ? Exactement zéro.

Et dès lors la logique sur laquelle se rejette M. R., qu'est-elle à son tour ? Exactement rien, elle aussi. Une logique purement formelle qui ne s'appuie pas à une métaphysique, qui n'en implique pas une, qu'est-ce que cela peut bien signifier du point de vue philosophique, pour autant que le philosophe prétend dépasser le plan de la science expérimentale et des mathématiques abstraites ? Cela signifie le néant, sans plus.

M. Russell est un savant éminent, un mathématicien émérite, un théoricien de la physique auquel il faut reconnaître une valeur de premier ordre, enfin un théoricien spécialiste, encore que très critiquable, de la logique formelle. Mais métaphysicien et en général philosophe au sens vrai et profond du mot, il ne l'est pas. Faire de lui un réaliste ou un néo-réaliste, en dépit de ses excellentes critiques de l'idéalisme, c'est en somme un abus de langage et, au moins pour ce qui est de son cas, je n'avais pas tort, en commençant ce chapitre sur le néo-réalisme, d'avertir le lecteur de ne pas se féliciter

trop vite et sans réserve du mouvement néo-réaliste anglais qui, en apparence, devait lui promettre beaucoup.

Art. III. — Le Problème de Dieu.

J. Lagneau, *De l'existence de Dieu;* — A. N. Whitehead, *Religion in the Making;* — Sheen, *Religion without God;* — A. Dyroff, A. Elfes... *Probleme der Gotteserkenntnis ;* — A. D. Sertillanges, *Dieu, La tertia via.*

Des études nombreuses ont paru ces dernières années sur ce sujet éternel et inépuisable. Nous nous contenterons d'en passer cinq en revue, comme présentant un intérêt spécial.

§ 1. — La Théodicée de J. Lagneau.

Et d'abord un petit volume, paru chez Alcan et qui a pour titre *De l'existence de Dieu* [1], — titre tout à fait insolite et un peu inouï dans la « Bibliothèque de philosophie contemporaine » ou autres collections de philosophie non catholiques, publiées en France depuis plus d'un demi-siècle. Alors qu'en Angleterre et en Allemagne, le problème de Dieu préoccupe tous les esprits, aussi bien non-catholiques que catholiques, il est de mise parmi nos philosophes « officiels », exception faite de l'*Action* de Blondel et de quelques rarissimes autres, de ne pas parler de Dieu, sinon pour l'attaquer. L'ouvrage que nous allons examiner n'en sera que plus intéressant.

1. *L'auteur.* — L'auteur en est Jules Lagneau, mort en 1894; et son petit volume *De l'existence de Dieu* représente un cours fait à des élèves de philosophie au lycée Michelet en 1892-1893. J. Lagneau est inconnu du grand public et pour cause : il ne fit paraître de son vivant qu'un seul article dans la *Revue philosophique* de 1880 et par ailleurs on ne connaissait de lui que des fragments publiés par la *Revue de métaphysique et de morale* en 1898. Ce n'était pas assez pour acquérir la notoriété. En revanche, d'après tous les témoignages recueillis sur lui, Lagneau exerça une profonde influence sur l'élite de ses élèves : qu'il suffise de rappeler le témoignage ému que lui rendait encore tout récemment

1. J. Lagneau, *De l'existence de Dieu*, in-12, VI-156 pp.; Paris, Alcan, 1925.

M. Brunschvicg dans la *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* de 1926, p. 540-544. Et c'est à la piété de deux de ses anciens auditeurs de 1892 qui avaient sténographié son cours que nous devons la publication actuelle.

Tout ce que l'on sait de Jules Lagneau et que résumait fort bien M. Dwelshauvers dans un article considérable de la « *Revue de métaphysique et de morale* » de 1909, p. 759-805 sur la *Philosophie de Lagneau*, tous les souvenirs conservés par le « *Bulletin de l'Union morale* » et communiqués par ses « anciens »[1], laissent l'impression d'une âme très sincère, très généreuse et très noble. Et les caractéristiques de cette personnalité qui avait une vie morale intense, plus encore le courant d'idées et l'inspiration qui animent les leçons sur Dieu que nous allons étudier, sont d'autant plus à noter qu'à la même époque précise et sans aucun lien de dépendance que je sache, se préparait la thèse sur l'*Action* qui devait devenir si célèbre et dont le leit-motiv permettrait de faire avec le cours de Lagneau d'intéressants rapprochements. Lagneau en 1892, Blondel en 1893 allaient l'un et l'autre, prenant Kant comme point de départ, tenter de le dépasser par la *méthode réflexive* et d'atteindre l'unique nécessaire. Oh! la marche serait absolument différente et le succès sans doute fort inégal! Mais pouvait-on ne pas signaler cette coïncidence?

2. *La Méthode.* — Je viens de parler de *méthode réflexive*, et les éditeurs de Lagneau soulignent bien en effet dans leur Préface que telle fut sa méthode propre. Aussi bien cette méthode, dont Maine de Biran, Lachelier, Blondel comptent parmi les plus illustres tenants au XIXe siècle, est fort à la mode à l'heure actuelle. M. Dwelshauvers, dans l'article cité plus haut, l'a fort bien définie précisément à propos de Lagneau. Tandis que la science a pour but de se conformer à l'*objet*, la philosophie, d'après les partisans de cette méthode, n'aurait « pas à s'occuper d'objets ou de choses, mais du mouvement de l'esprit, lequel est acte exclusivement et progrès, puisqu'il est dans sa nature de se surpasser sans cesse lui-même ». Nos représentations, en tant qu'elles appartiennent à l'esprit, sont *idées* et la méthode propre de la philosophie consiste dans l'analyse des *idées*. Mais les idées, qu'est-ce à dire [2]?

1. Sans en excepter la brochure d'ALAIN, pseudonyme de E. Chartier, *Souvenirs concernant J. Lagneau,* Gallimard, 1925, où il est beaucoup plus question des idées d'Alain que de Lagneau, mais où tout de même il est parlé de Lagneau.

2. N'est-ce pas au fond toute la méthode de Scheler et le principe de la phé-

« Notre vie intérieure ne se ramène pas à la juste position d'états représentatifs : l'on est d'accord aujourd'hui sur ce point. Nous rattachons nos représentations par un lien interne, elles relèvent d'une unité synthétique : pour la saisir, il faut les dépouiller de ce qui est spatial, objectif et les considérer comme spirituelles exclusivement; si d'une part elles regardent vers l'objet, d'autre part, en tant que vécues et pensées, elles appartiennent au sujet et sont inséparables de l'acte de l'esprit qui les pose : c'est là ce que Lagneau entend par *idées*... Or, à cause même de la marque de l'esprit que porte toute idée, — l'esprit étant, par définition, indivisible, puisqu'il n'a rien de spatial — chaque idée reflète la totalité de l'esprit. L'on peut donc partir de n'importe quelle idée saisie par la réflexion : en l'analysant, on retrouvera tous les caractères de la pensée » (R. M. M., 1909, p. 773).

Ainsi la psychologie devient vraiment philosophique et va permettre d'aller plus loin. Mais cela ne suffit pas. Comme le dit encore fort bien M. Dwelshauvers :

« Le sujet pensant est plus qu'une collection d'idées. Sa pensée même n'est pas une idée, mais un acte : ici apparaît le second moment de la méthode réflexive. Il s'agit de dépasser le sujet pour comprendre l'acte de pensée. Cet acte ne varie pas suivant les individus; il est le même dans toutes les consciences. La multiplicité sensible, qui en constitue la matière, est variable. Mais les lois de la synthèse, d'après lesquelles l'esprit perçoit cette multiplicité et l'unifie, sont indépendantes des individus conscients. L'acte de l'esprit qui les crée en les appliquant, est un, malgré la multiplicité des individus. Dès lors, cet acte, inépuisable dans sa richesse créatrice, est lui-même l'absolu ou Dieu. Or, comme il se manifeste dans les individus, l'analyse réflexive aura, dans son second moment, à l'élever jusqu'à lui et le passage se fera légitimement de la psychologie ainsi conçue à la métaphysique » (ib. p. 774).

C'est précisément ce second stade que Lagneau tente de franchir dans ses leçons *De l'existence de Dieu*.

3. *La preuve.* — Cinq chapitres dans le livre : I. Des preuves morales considérées comme de simples appels au sentiment ; II. La preuve fondée sur le fait de l'existence en nous de la loi morale, c'est-à-dire exposé de la preuve de Kant ; III. Critique de cette preuve ; IV. La preuve morale directe et réflexive ; V. De la certitude de cette preuve et de ses rapports aux preuves classiques.

noménologie de Husserl et de toute son école ? Avec cette différence toutefois que beaucoup de ces phénoménologues repoussent au point de départ le criticisme phénoméniste de Kant, alors que Lagneau, Lachelier et combien d'autres en France ! se sont au point de départ laissés complètement et irrémédiablement empêtrer par ce Kantisme désuet.

La marche, on le voit, est très simple. Après avoir montré l'insuffisance des preuves qui s'inspirent du sentiment, de l'appétit du bonheur, du consentement universel, et comment l'athéisme prépare la preuve de Dieu, il expose en détail la preuve de Kant tirée de l'impératif catégorique. Et cette partie est, sans conteste, la meilleure du livre. Jules Lagneau est tout pénétré de la philosophie Kantienne dont il adopte intégralement les présupposés critiques; il expose donc la preuve de Kant fort bien et en donne le vrai sens, p. 26-27. Mais cette preuve, qui va devenir celle de Lagneau, celui-ci la trouve incomplète : « Le défaut de la preuve de Kant, *si hoc dici fas est,* est d'avoir fait de l'existence de Dieu un fait qui doit être atteint en dehors de la pensée par une croyance qui n'est pas présentée comme un moment, un degré naturel de l'action par laquelle cette pensée pose elle-même Dieu en elle » (p. 31). Nous avons là une esquisse de la marche que va suivre Lagneau.

Sa preuve est une preuve morale et ne peut, dans son plan idéaliste et criticiste, être qu'une preuve morale, volontariste et pragmatiste. Deux postulats négatifs la commandent : Dieu ne peut pas être prouvé comme existence, car l'existence, comme le suppose Kant dans sa critique de l'argument ontologique, n'est que contingence : « l'objet de la pensée, c'est le nécessaire, mais aucune existence n'apparaît comme nécessaire et c'est pour cela que la pensée s'évertue à déduire l'existence, c'est-à-dire le contingent, du nécessaire » (p. 47). D'autre part, Dieu ne peut pas être prouvé comme être nécessaire : « car cet être de la nécessité, la pensée ne saurait s'en contenter, pas plus que de l'existence » (p. 48; cf. p. 51, 53-54). D'ailleurs pour satisfaire l'esprit, seule y suffirait une nécessité absolue : or « cette idée même de nécessité absolue est contradictoire » (p. 49).

Mais si la réalité absolue que nous cherchons n'est ni l'existence, ni l'être, que sera-ce donc? Ce sera sa *valeur* :

« C'est-à-dire que, dans une pensée quelconque, ce qui en fait la réalité, ce qui y est objectif, ce n'est pas le contenu matériel de cette pensée, ni sa forme intelligible, ni l'application de ceci à cela, mais la convenance de l'une et de l'autre; c'est la convenance de ma nature pensante à ce que je pense actuellement, mais aussi et surtout ceci, que, si la chose m'est donnée comme elle l'est, si ma nature pensante m'est aussi imposée comme elle s'impose à moi, c'est que l'une et l'autre *dérivent de la liberté,* c'est-à-dire ont une valeur, sont ce qu'elles doivent être, étant donné qu'il faut que quelque chose soit » (p. 59; cf. p. 92-94).

En somme le passage de la possibilité pure à la réalité se fait par l'affirmation de la valeur, celle-ci posant la réalité, la valeur d'autre part étant fonction de la liberté. « Nous ne pouvons rien affirmer comme réel sans l'affirmation implicite d'une réalité qui résulte de la liberté, c'est-à-dire qui ne lui préexiste pas. Toute pensée à laquelle nous attribuons une vérité présuppose l'affirmation d'une telle réalité. Cette réalité n'est pas autre chose que celle qui appartient à Dieu même ; cette réalité, c'est Dieu » (p. 67).

Ce volontarisme idéaliste est radical. La vérité n'est plus acte d'intelligence, mais affaire de liberté, aussi n'est-ce pas l'intelligence qui pourra atteindre Dieu, car si quelque chose est qu'elle puisse atteindre, c'est que quelque chose est posé par la liberté comme devant être (p. 71). L'idéal n'a de valeur en définitive que celle que nous lui donnons par notre *action* (p. 76-78). L'affirmation de notre existence comme celle des autres, l'existence de la nature et qu'elle soit soumise à des lois, tout cela est *fonction de la liberté* (p. 90-91). Finalement l'acte que nous devons concevoir comme constitutif de toute réalité, c'est l'acte par lequel l'unité de cette réalité est posée : « Cet acte ne peut être qu'un acte d'amour... Mais aimer, c'est nécessairement être autre que ce qu'on aime : par le fait même que l'absolu se pose dans son unité, il pose en même temps autre chose que soi » (p. 99). D'où logiquement se déduira la nécessité de la création (p. 100).

Quant à la preuve de l'existence de Dieu, voici en dernière analyse sous quelle forme on nous la propose. L'acte absolu en vertu duquel nous attribuons une valeur objective à la déduction de Dieu, c'est-à-dire au passage de l'idée abstraite d'être ou pure possibilité à la réalité :

« Cet acte consiste dans l'affirmation de la réalité de la nature, i. e. du contingent, i. e. de l'individu, par son identité avec l'être universel ; identité qui n'est possible à son tour que si elle est, dans l'être particulier, posée absolument, librement, c'est-à-dire par une perpétuelle création, par un perpétuel abandon, sacrifice de lui-même, sacrifice qui a pour effet de le conserver en réalisant sa réalité vraie, c'est-à-dire universelle. D'où il résulte que cet acte par lequel nous comprenons la réalité de la nature ne peut avoir lieu que par l'idéalisation de cette nature en nous-mêmes, c'est-à-dire par la réalisation en nous de la vie de l'esprit, de la vie morale. La preuve de l'existence de Dieu ne peut donc être obtenue, et avec elle la certitude de la connaissance naturelle, que par la réalisation en nous de l'acte divin, par le retour sur nous de la nature à l'esprit. *Nous nous prouvons à nous-mêmes Dieu en le réalisant* » (p. 104).

4. *Critique.* — Quintessence du volontarisme idéaliste, cet ouvrage de Lagneau montre où peut mener le criticisme Kantien. Une fois qu'on est saisi par l'engrenage, une fois accordé le caractère purement phénoménal de la connaissance rationnelle, et que l'intelligence n'est pas faculté de l'être, que l'existence et l'être n'ont pas de valeur par eux-mêmes indépendamment de toute référence à la liberté et antérieurement à elle, — en vain s'épuise-t-on à rattraper le réel. On a beau faire appel à la liberté, si absolue, si indépendante qu'on la suppose, on a beau lui attribuer de poser la réalité par un acte véritable de création — fût-ce idéale, — on cherche en vain comment cette liberté aurait pareille vertu et pourquoi il faudrait lui faire plus de confiance qu'à l'intelligence qui, en croyant saisir l'être et l'existence, ne saisirait que l'éphémère et le néant.

Et je sais bien que toute cette construction, cette création prétend bien être dans l'ordre absolu de l'idée. Mais précisément cet ordre que, vaut-il ici, et dans cet ordre, que signifie pareille élucubration? Lagneau reprochait à Kant d'avoir présenté l'existence de Dieu comme extérieure à la pensée et, pour le corriger, il a mis Dieu dans l'acte de liberté morale où nous le poserions en le réalisant; c'est cet acte qui donnerait sa *valeur* à toute pensée comme à toute affirmation de Dieu. Mais étant donné ces présupposés, cette *valeur*, que vaut-elle? Que vaut cet acte moral, que vaut cette liberté, que vaut cet amour dont on nous affirme que, « s'il n'avait pas de réalité, rien ne s'expliquerait » (p. 97)? Comment justifier tout cela?

L'auteur a très bien vu l'importance de la question de Dieu : « Savoir si Dieu est, c'est savoir si la pensée est ce qu'elle doit être, si la pensée a une valeur absolue, si les raisonnements par lesquels elle s'élève jusqu'à l'affirmation d'un être nécessaire subsistant en soi et par lequel toutes choses existent, si ces affirmations sont légitimes, ou si elles ne sont que l'effet de sa constitution purement accidentelle » (p. 130). Rien de mieux, mais lorsqu'on s'est coupé tous les ponts avant de la résoudre, comment espérerait-on surmonter les difficultés du problème? L'acte moral, comme tout autre acte, toute autre *réalité* contingente, pose le nécessaire en un certain sens, qui consiste à l'impliquer, à l'exiger, à lui être essentiellement relatif. Mais de le poser en ce sens qu'il le réalise, mais de réduire la pensée au moral et de la faire dépendre du moral, cela ne se peut!

Il y a dans le petit livre de J. Lagneau, quelques belles pages, des analyses profondes que, transportées dans un plan tout différent, il serait loisible d'utiliser. La hauteur d'esprit, la noblesse des aspira-

tions de l'auteur et sa propre valeur morale qui transparaissent à l'évidence au travers de son livre, tout cela constitue un ensemble de qualités auquel nous rendons volontiers hommage.

Malheureusement les déficits de fond, dont nous venons de signaler seulement quelques-uns, sont irrémédiables et essentiels. N'insistons pas sur la rédaction qu'on a livrée au public et qui n'en est pas une, ce qui servira fort mal la mémoire du philosophe disparu. On a publié en effet non pas une œuvre composée et construite, mais des notes reproduisant la suite d'un cours parlé, où les répétitions abondent, où certaines phrases sont à peine finies, où le professeur cherchait sinon sa pensée au moins l'expression de celle-ci et faisait participer son auditoire à un pénible enfantement : en sorte que trop souvent l'on perd le fil et que l'on ne se retrouve plus au milieu d'un véritable débordement verbal.

Surtout, mais surtout, les principes d'où Logneau est parti devaient fatalement l'amener à une conclusion décevante que l'on ne saurait trop repousser. Vainement fait-il appel, dans son dernier chapitre, à la *grâce* pour parfaire notre certitude de Dieu (p. 137). Cette certitude n'en reste pas moins une certitude de pure *foi*, nullement surnaturelle, en dépendance ultime de la liberté et du pur sentiment. La réalité du monde et de Dieu ne sont qu'en fonction de l'acte moral, nous repète-t-on pour finir (p. 140). Et l'on nous en avertit solennellement : « Il est contradictoire qu'une solution spéculative du problème métaphysique puisse exister d'abord, et que l'action, ensuite, n'ait qu'à s'y conformer » (p. 151). Si c'est contradictoire, il faut renoncer à toute certitude, à toute vérité, et lorsqu'il s'agira de choisir entre être ou ne pas être soi et toutes choses, ainsi que nous en adjure l'auteur à la dernière ligne, nous serons complètement désarmés.

En termes de sport, *cafouiller*, nous dit le *Larousse du* xxe *siècle*, signifie par exemple pour des rameurs, « se livrer à des efforts désordonnés et inefficaces » et donc battre l'air et l'eau dans la confusion et en pure perte! Il nous semble que le petit livre de Lagneau, malgré ses mérites, est un modèle de cafouillage métaphysique à l'état presque pur. La faute n'en est pas au sujet qu'il a traité, ni à la méthode réflexive que nous nous garderons d'incriminer en bloc, mais à sa théorie de la connaissance. Toute tentative de dépasser le kantisme sans avoir au point de départ pris le soin de réfuter efficacement ses positions critiques, est condamnée sans rémission à « cafouiller ».

§ 2. — « La religion en devenir ».

L'ouvrage de M. Whitehead, *Religion in the Making*[1], nous retiendra moins longtemps. L'auteur est cependant l'une des illustrations de la pensée anglo-saxonne actuelle et se dispute avec M. Russell, son ami et collaborateur, l'estime des milieux savants et de très haute culture. Je dis bien les milieux *savants,* car M. Whitehead est avant tout un savant et un philosophe scientifique, comme le prouve le grand ouvrage, dont nous avons parlé plus haut, *Principia mathematica* publié en collaboration avec M. Russell et plus récemment encore cet autre volume *Science and the modern World,* qui a eu un grand retentissement.

Mais si M. W. se meut avec aisance sur le terrain scientifique, il faut bien reconnaître qu'en matière religieuse, il n'en va pas de même. Ses plus sincères admirateurs ne se sont pas fait faute de le lui dire et le *Journal of theological Studies* de 1927, p. 296-304, qui a consacré un long compte-rendu à *Religion in the Making,* a souligné très nettement entre autres l'insuffisance de ses synthèses historiques, là où l'auteur prétend classer les différentes religions, marquer leurs points d'attache ou de différence, et définir la nature même de la religion et de la métaphysique ainsi que leurs rapports. Surtout ce recenseur n'a pas craint de marquer l'obscurité de certains passages, leur forme *quite unnecessarily abstract,* qui l'a empêché de comprendre tout et l'a réduit à avoir simplement atteint sur certaines parties *what the author calls a blind perceptivity.* Je ne me sens pas en meilleure posture que le rédacteur de la très savante revue et vraiment je n'ai eu, moi aussi, sur maints passages qu'une *blind perceptivity*[2].

Ce petit volume contient quatre conférences ou « lectures » : La religion dans l'histoire, La religion et le dogme, Le corps et l'esprit, La vérité et le criticisme. Nous n'avons pas à nous occuper spécialement du point de vue historique. Que celui-ci soit traité d'une façon

1. Alfred North Whitehead, *Religion in the Making,* Lowell Lectures, 1926 ; in-12, 160 pp. New-York, The Macmillan Comp. 1927. — Le titre est presque intraduisible en français. Cela signifie la religion considérée dans sa « construction active », c'est-à-dire non seulement dans son origine et son évolution, mais dans quelque chose de plus encore qui est son devenir, son progrès continu. Nous traduirions assez volontiers : « La religion en train de se faire », ou « en devenir », in fieri », mais sans nous faire illusion sur l'inexactitude de ce terme.

2. Il faut d'ailleurs avouer que les principes au nom desquels le recenseur critique sévèrement M. Whitehead, mériteraient eux-mêmes parfois d'être assez sévèrement critiqués.

fort inadéquate et superficielle, on s'en rendra suffisamment compte par cette classification des multiples conceptions religieuses de la divinité qui sert de thème à la seconde Conférence. Les différentes conceptions de Dieu qui sont à la base de toute religion et qui ont eu cours dans l'histoire, nous dit M. W., se ramènent à trois :

Le concept *asiatique* oriental d'un ordre impersonnel auquel le monde se conforme. Cet ordre, le monde se le donne lui-même, mais il ne lui obéit pas comme à une règle qui lui serait imposée. Ce concept est la forme extrême de la doctrine de l'Immanence.

Le concept *sémitique* d'une entité personnelle individuelle définie, dont l'existence est le fait métaphysique fondamental, entité absolue et première, qui décrète et impose un ordre à l'existence dérivée que nous appelons le monde actuel. Le concept sémitique est la rationalisation des divinités tribales des anciennes religions communales. Il est la forme extrême de la transcendance.

Le concept *panthéistique* d'une entité qui se peut décrire dans les termes du concept sémitique, à cela près que le monde actuel est une phase dans ce fait complet qu'est l'entité individuelle fondamentale. Le monde actuel conçu à part de Dieu est irréel; son unique réalité est la réalité de Dieu... Ceci est la doctrine extrême du monisme (pp. 68-69).

Il est trop clair que l'opposition supposée ici entre immanence et monisme est toute fictive et arbitraire. Quant au concept dit *sémitique,* il est non moins certain que son origine est tout autre que celle qui nous est ici affirmée. De même tout ce que dit par la suite M. W. sur la religion de l'Ancien Testament, devrait être revisé ; mais cette revision n'est pas de notre ressort.

Ce qui doit retenir davantage notre attention, c'est la conception que M. W. se fait personnellement de la religion et donc de Dieu. Le Dieu « sémitique et transcendant » n'est pas le sien, un tel Dieu lui semblant présenter deux difficultés insurmontables : tout d'abord sa transcendance même qui le rejette en dehors de toute « rationalisation métaphysique » possible, ensuite l'impossibilité où l'on est de la prouver. La seule preuve possible serait l'argument ontologique, mais elle ne vaut pas et la plupart des philosophes et des théologiens — tel le Cardinal Mercier qu'il cite, — la rejettent à bon droit. Quant à partir des propriétés du monde actuel, il n'y a pas à y songer pour la raison suivante qui suffit à faire connaître toute la métaphysique de M. W. et dont nous donnerons d'abord le texte anglais pour ne pas risquer de la trahir :

« The difficulty can be put in this way : by considering the world we can find all the factors required by the total metaphysical situation ; but

we cannot discover anything not included in this totality of actual fact, and yet explanatory of it. — La difficulté peut se proposer ainsi : En considérant le monde, nous pouvons trouver tous les facteurs de solution exigés par l'ensemble du problème métaphysique ; mais nous ne pouvons rien découvrir qui à la fois ne soit pas inclus dans cette totalité de la donnée actuelle et qui cependant puisse l'expliquer » (p. 71).

Aussi ne saurait-il être question pour M. W. d'un Dieu infini cr perfection à mettre à la base de la religion. Après avoir déclaré et affirmé comme un principe absolu, *a priori* évidemment, mais qu'il faut nier non moins évidemment : *être une chose actuelle, c'est être limité*, il nous représente Dieu comme contenant en lui toutes les possibilités d'être, c'est-à-dire comme réalisant, mais de façon que nous appellerions univoque par rapport à nos idées, la perfection de l'ordre idéal que nous pouvons concevoir. Dieu pour lui, est antécédent à toutes les réalités, principe de celles-ci, qui les connaît toutes par son omniscience, mais principe limité dans sa nature, qu'il faut mettre sans doute à un étage supérieur à ce que nous donne l'expérience, mais en somme dans le même plan que tout le fini. « La limitation de Dieu est sa bonté, nous dit-on. Il n'est pas vrai que Dieu soit de toutes manières infini ; s'il l'était, il serait mauvais tout autant que bon. Étant quelque chose de déterminé, il est par le fait même limité : *he is something decided, and is thereby limited* » (p. 153). Bref, ce Dieu dont il nous est parlé dans ces quatre conférences n'est pas le vrai Dieu, n'est pas Dieu du tout : c'est un Dieu qui vraiment ne nous intéresse pas.

§ 3. — « **Religion sans Dieu** ».

On comprend après cela que M. Sheen, dont nous recensions dans le précédent cahier bibliographique des *Archives* l'important volume *God and Intelligence,* ait pu en 1928 publier un nouvel ouvrage sous ce titre *Religion without God*[1], où d'ailleurs M. Whitehead obtient un traitement de faveur et est jugé sévèrement comme il le mérite. Nous dirons de ce volume le même bien que de son frère aîné et même davantage. Il nous semble que l'auteur a mieux su dominer sa matière, soit dans l'exposé des théories, soit dans leur critique. Nous ne pouvons qu'en recommander vivement la lecture à tous ceux qui étudient le problème de Dieu dans la philosophie contemporaine et veulent se mettre au courant du mouvement des idées religieuses de notre temps. L'ouvrage fait honneur à l'Université catholique de Washington où M. Sheen est actuellement professeur.

Trois parties dans l'ouvrage. La première expose les différentes idées que l'on se fait de la religion dans les cercles cultivés, surtout anglais et américains, de l'heure présente. L'auteur s'arrête principalement aux vues d'Alexander, de Whitehead, d'Otto, de B. Russell, Croce, Gentile, Smith, Leuba, Pratt et en plus de ces hommes de premier plan, à nombre d'autres moins connus. Ou bien l'idée de Dieu est positivement rejetée de ce qui constitue pour eux la religion, en sorte que leur soi-disant religion n'en est pas une du tout, ou bien la notion de Dieu n'a plus rien à voir avec la notion traditionnelle.

En regard de ce courant qu'il appelle négatif, M. Sheen en envisage un autre, positif celui-là et qui est le courant des *philosophies de la valeur*. Ainsi voyons-nous défiler Penn, Sorley, Rashdall, Pringle-Pattison, Meinong, Urban. Pour se renseigner sur cette philosophie, qui est entre toutes à l'ordre du jour avec la Phénoménologie, nous ne saurions mieux faire que de conseiller la lecture de M. Sheen; celui-ci fera connaître très exactement les relations que cette philosophie, *die Wertphilosophie*, soutient avec le problème religieux et divin.

Dans une seconde partie, l'auteur recherche les origines de cette idée de religion que se font tant de nos contemporains. C'est évidemment dans cette partie que la critique trouvera le plus à s'exercer contre M. Sheen. Après avoir remarqué que trois concepts fondamentaux commandent toute la vie religieuse et philosophique de l'homme : la grâce, l'intelligence et la volonté (p. 87), il montre en trois chapitres comment Luther, Descartes et Kant, qu'il appelle les prophètes de la réforme religieuse, ont préparé la voie aux idées du XXe siècle :

« Le premier a corrompu la notion de grâce en en faisant quelque chose d'extrinsèque à une nature humaine intrinsèquement corrompue et par sa doctrine du libre examen a ouvert la voie à la philosophie de l'*Individualisme*. Descartes a dénaturé l'intelligence en en faisant une faculté intuitive et indépendante de la réalité sensible et grâce à son principe rationnel des idées claires et distinctes, a préparé le chemin à la philosophie du *Fait*. Kant enfin a dénaturé la volonté en en faisant une faculté aveugle et en la séparant de l'intelligence ; grâce à sa doctrine du sens moral, il a été le précurseur de la philosophie de la *valeur* » (p. 100-101).

Et voici comment l'auteur nous résume lui-même le fond de sa preuve :

« Luther a affirmé l'immanence de l'interprétation individuelle des

saintes écritures; cette interprétation a dégénéré en un individualisme mystique et spirituel dans lequel chaque croyant s'est imaginé recevoir des révélations et communications divines : *Philosophie de l'Individualisme*. Descartes a affirmé l'immanence de l'interprétation philosophique privée, tel l'individualisme du *Cogito* et l'idée claire et distincte qui finalement a dégénéré en un rationalisme qui devait nier les substances matérielles aussi bien que spirituelles et l'existence de quoi que ce soit en dehors de l'expérience : *Philosophie du Fait*. Kant enfin a affirmé l'immanence de la loi morale, l'indépendance de la croyance par rapport au fondement de cette croyance; principe qui s'est développé chez ses successeurs en une immanence panthéistique et psychologique de Dieu dans le monde et en lui-même et qui devait amener à penser que ces réalités ne s'accordaient pas avec la vérité objective, mais n'avaient qu'une valeur pragmatique pour le croyant individuel : *Philosophie de la valeur* » (p. 190).

Dans son livre *Trois Réformateurs*, auquel se réfère M. Sheen à plusieurs reprises, M. Maritain, dont les affinités d'esprit avec notre auteur sont évidentes, avait bien proposé Luther et Descartes comme deux des ancêtres authentiques de la pensée moderne, mais, à la place de Kant, il avait, en troisième ligne, étudié Rousseau. Choix d'ailleurs très compréhensible, M. Maritain ne prétendant pas donner un exposé de toutes les influences que nos philosophes actuels ont subies. M. Sheen parle bien un peu de Rousseau, mais avec Luther et Descartes, c'est Kant qu'il croit l'un des premiers responsables du désarroi des esprits au XIXe et au XXe siècle. En quoi il a vu juste : on n'exagèrera jamais le rôle de l'auteur de la *Critique de la raison pure*, ni l'importance qu'il a eue, ni celle qu'il aura longtemps encore dans la formation ou mieux la déformation des intelligences occidentales. Il se peut que nul ne tienne aujourd'hui le système Kantien dans sa totalité comme un bloc intangible. Les principes essentiels, l'esprit surtout du subjectivisme et de l'idéalisme de Kant, ont pénétré l'enseignement et les mentalités jusqu'à la moëlle — et combien de thèses spécifiquement kantistes parmi nos philosophes officiels de l'Université ne se discutent plus! Il faudrait beaucoup de naïveté pour croire que le kantisme est mort.

L'importance accordée à Luther par M. Sheen, à la suite de M. Maritain, me paraît également incontestable et là encore il faut louer l'auteur d'avoir insisté beaucoup sur ce point. On eût aimé cependant qu'il proposât de l'influence exercée par la philosophie d'Ockam sur le grand Réformateur une étude plus nuancée et moins superficielle. Le nominalisme du célèbre franciscain n'est pas si clair

ni si facile à définir que semble le croire M. Sheen, et le jugement de Denifle sur les relations de ce nominalisme avec les grands principes de la Réforme, n'est pas irréformable. On attend l'historien qui nous donnera enfin une histoire complète du nominalisme, et une étude approfondie d'Ockam.

Sur le rôle de Descartes en revanche, le verdict de M. Sheen, tout de même d'ailleurs que celui de M. Maritain, me semble appeler plus d'une réserve, et l'on peut se demander, avec un fondement objectif, si le rôle qu'il lui prête a bien été le sien en droit comme en fait. Déjà le simple énoncé de la thèse de M. Sheen que nous traduisions plus haut, suffit à éveiller l'attention. Reprocher à Descartes d'avoir considéré l'intelligence comme une faculté *intuitive*, alors qu'il ne l'affirme pas *exclusivement* intuitive et que d'autre part elle l'est bien réellement ; — lui reprocher de fonder sa théorie de la connaisssnce et sa critique sur une appréhension intellectuelle immédiate de la réalité du moi, alors que cette appréhension est fondamentale et est, en un sens légitime, une vraie expérience métaphysique, nous paraît tout à fait hors de propos, si même cela n'implique pas une théorie de la connaissance un peu trop empiriste dont il faudrait à tout prix dégager la scolastique. Bien plus, rendre Descartes responsable des théories empiristes qui n'acceptent rien en dehors de l'expérience sensible, pourra paraître vraiment paradoxal quand il s'agit d'un philosophe pour lequel l'idée d'Infini et de parfait et donc de Dieu était si claire qu'il la jugeait plus assurée que toute autre, voire que lui-même.

Je n'ignore pas du tout, comme le déclarait Delbos dans une étude sur Descartes, que l'évidence absolue claire et distincte du *Cogito* pourrait bien n'être pas en accord avec les règles qui définissent le critère des idées claires et distinctes et que, conformément à ce même critère, toute idée de substance matérielle ou spirituelle, *a fortiori* l'idée de Dieu, devant être déclarée confuse par tout autre que Descartes, devrait être rejetée : ce qui prouve tout simplement la déficience du critère, si on le prend à la lettre. Il n'en reste pas moins que Descartes admet parfaitement, sans parler de Dieu, la réalité des substances matérielles et spirituelles ; il l'admet si complètement même que leur union en nous devient pour lui l'un des problèmes les plus épineux et une pierre d'achoppement contre lesquels il butte sans pouvoir en sortir.

« Mais son principe, dit-on, des idées claires devait l'en éloigner et l'amener ou en amener d'autres à une telle négation » ! — Oui, à condition de l'entendre dans un sens extrême et suivant un mathématisme rigide, qui fut peut-être celui de Descartes au début,

mais auquel il ne s'est pas tenu par la suite. — « Mais les principes une fois posés, on n'est pas maître d'en enrayer les conséquences »! — Et j'en tombe d'accord! Seulement si ces principes sont formellement susceptibles de diverses interprétations, de bonnes en même temps que de mauvaises, ceux qui ne retiennent que la mauvaise, alors que l'auteur tenait la bonne, ne portent-ils pas pour une part la responsabilité de cette malice? Nous l'avons déjà remarqué ailleurs : autre chose est ce qu'a pensé et dit un philosophe, autre chose la manière dont on l'a compris et ce qu'on lui *fait* dire!

Le ciel nous garde de vouloir blanchir Descartes et de nier qu'il ait à son actif un nombre considérable d'erreurs, dont quelques-unes ont été funestes! Encore bien moins l'excuserons-nous d'avoir posé des principes en des termes équivoques susceptibles de donner par la suite le change! Il ne s'agit ni de l'en exonérer ni de l'en excuser. Mais qu'il soit responsable de tout le débordement métaphysique de nos jours, en particulier de cette conception contradictoire d'une religion sans Dieu, quel historien de la philosophie consentirait à cette vue simpliste et simplificatrice à l'excès? Non seulement Descartes ne se reconnaîtrait pas à un tel grief, mais l'on ne voit pas en effet que les principes fondamentaux de sa philosophie dussent aboutir logiquement à une telle conclusion. Les contemporains, même ceux qui lui furent le plus opposés, si l'on excepte quelques exaltés, ne virent point chez lui ces sens pervers que certains y voient de nos jours. Et n'est-il pas digne de remarque que tous ces Jésuites, dont nous parlait le regretté P. Sortais dans le dernier cahier des *Archives*, et dont beaucoup furent des adversaires déterminés de la philosophie de Descartes, n'y virent point en germe et ne dénoncèrent pas cet idéalisme néfaste dont on charge aujourd'hui si généreusement sa mémoire! Concédons qu'il a le premier posé ce qu'on appelle le *problème critique de la connaissance*. Mais poser ce problème n'est pas faire acte d'idéaliste, c'est simplement montrer que l'on veut pénétrer plus avant dans la nature de la raison et des conditions de la connaissance : en quoi l'on agit en philosophe. Ce qui est idéaliste, ce sont les solutions données par certains au problème. Celle de Descartes pouvait, mal interprétée, y conduire; bien interprétée, elle pouvait peut-être éviter l'écueil et lui-même ne fut pas idéaliste.

La troisième partie du livre de M. Sheen reprend toutes les affirmations de nos modernes philosophes pour les critiquer à la lumière de la philosophie de saint Thomas. L'auteur s'inspire dans

cette réfutation du thomisme classique tel que le représentent le P. Garrigou-Lagrange et M. Maritain, son fidèle disciple. On y trouvera les éléments suffisants d'une bonne mise au point. Il sera toujours loisible au lecteur d'élargir le cadre et de faire plus large la part, je ne dis pas des concessions, mais des données que l'on pourrait utiliser dans ce fatras de nos philosophies modernes, plus large aussi le point de vue auquel on pourrait envisager les divers problèmes, tel, avant tout, celui de la connaissance. Cette remarque d'ailleurs n'enlève rien aux mérites de l'ouvrage de M. Sheen que nous signalions au début. Il faut le recommander comme très au point et des plus solide.

§ 4. — La Connaissance de Dieu.

L'Académie Albert le Grand de Cologne vient de publier en un beau volume les conférences sur les Problèmes de la connaissance de Dieu, *Probleme der Gotteserkenntnis* [1], qu'elle avait fait donner en octobre 1926 par quelques-unes des personnalités les plus marquantes parmi les intellectuels catholiques d'Allemagne. Donnons-en un rapide aperçu.

1. G. Soehngen, *Les Conceptions nouvelles de la métaphysique et la connaissance de Dieu.* — L'auteur expose tout d'abord la transformation opérée par Kant dans le concept de la métaphysique et comment il prétendit soustraire à la raison théorique, pour les donner aux postulats *irrationnels* de la raison pratique, la liberté, l'immortalité, Dieu. Cet irrationalisme de la Métaphysique devait avoir grande vogue dans la philosophie post-Kantienne.

Puis l'auteur étudie en détail quatre formes de la Métaphysique actuelle qu'il estime plus représentatives. En les résumant nous ferons connaître aux lecteurs des *Archives* quelques-uns des courants principaux de la philosophie contemporaine en Allemagne.

a) La première est ce que M. S. appelle la *Métaphysique inductive* représentée par Fechner et son *Zend-Avesta*, mais surtout par Oswold Kuelpe et son grand ouvrage *Die Realisierung!* Külpe, dont le néoréalisme est beaucoup plus intéressant et fécond que celui des néo-réalistes anglais dont nous parlions plus haut, entend

1. *Probleme der Gotteserkenntnis*, Abhandlungen von A. Dyroff, A. Elfes, K. Feckes, J. Gredt, A. Schneider, G. Söhngen, Veröffentlichungen des katholischen Instituts für Philosophie Albertus-Magnus-Akademie zu Köln. Gr. in-8, 224 pp. Münster, Aschendorf, 8 M. 75.

faire de la métaphysique à partir de l'expérience. D'autre part, la métaphysique est, pour lui, le couronnement, l'achèvement des sciences particulières dont elle donne la synthèse : elle est « die Ergänzung und Zusammenfassung der Einzelwissenschaften ». Enfin sa métaphysique inductive est une métaphysique critique ; à l'encontre de l'ancienne et naïve métaphysique, elle suppose au point de départ une critique de la connaissance « qui rende possible la Métaphysique comme science du réel » (p. 18). Si l'on ajoute à cela que Külpe n'admet pas la séparation que le Kantisme a introduite entre la Métaphysique et la religion, entre la raison théorique et la raison pratique, l'on ne s'étonnera plus que des néoscolastiques comme Baeumker et Geyser aient approuvé et fait leurs les idées fondamentales de cette métaphysique inductive ou critique, sans pour cela bien entendu endosser les restes abondants de positivisme scientiste qui s'y trouvent encore, ni les méprises historiques concernant l'ancienne métaphysique qui la déparent (p. 19).

A côté de cette métaphysique rationnelle, viennent des métaphysiques irrationnelles :

b) C'est d'abord la *Métaphysique de la vie*, dont les premiers maîtres sont Nietzsche et Bergson et dont le programme est maintenant défendu par Muller-Freienfels. Cette métaphysique *intuitive* que nous connaissons bien en France, repose sur deux thèses fondamentales : 1° « La connaissance rationnelle manque à nous faire atteindre la réalité et la vie. Le concept n'est qu'une étiquette, un nom vide : Nummerzeichen, leerer Name », thèse qui implique donc le nominalisme le plus radical, vraiment authentique celui-là ; 2° le sentiment est tout : *Gefühl ist alles*, d'où suit que l'existence de Dieu ne peut être prouvée, mais seulement expérimentée, intuitionnée.

c) Vient ensuite la *Métaphysique des Problèmes* avec Nicolai Hartmann. Cette métaphysique, nous dit G. S., n'est pas une métaphysique irrationnelle, au sens propre du mot, comme la précédente « dont la méthode et les procédés de connaissance sont irrationnels, mais une métaphysique, dont l'objet est l'irrationnel, l'inconnaissable. L'être en soi nous échappe totalement : il ne peut s'agir que de poser des problèmes métaphysiques qui jamais ne se pourront résoudre, dans lesquels toujours il y aura un *reste* qui ne se laisse pas entamer, qui est absolument impénétrable, bref irrationnel » (p. 29). Aussi bien, pour Hartmann, l'irrationnel n'est pas « connaissable irrationnel », mais plutôt « un Inconnaissable rationnel ». Rien d'étonnant après cela à ce que cette métaphysique des Problèmes « aboutisse à l'agnosticisme métaphysique et religieux de Kant » (p. 32).

d) La *Métaphysique des essences* de SCHELER mériterait une étude à part, maintenant surtout que l'on commence de traduire en français ses ouvrages [1] et que des études critiques paraissent sur lui dans nos Revues. M. Sœhngen, se référant à un chapitre de l'ouvrage fondamental de Scheler *Vom Ewigen im Menschen* (p. 59-123) : « Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens », nous donne un résumé fidèle de ce Discours de la méthode du célèbre philosophe.

La métaphysique est considérée par Scheler comme une connaissance qui a son origine dans l'amour, « eine liebesbestimmte Erkenntnis ». Aussi bien philosopher comprend essentiellement un acte d'amour et un acte de connaissance ; et ressortit à la fois à l'ordre moral et à l'ordre intellectuel de la connaissance. En voici la définition par Scheler lui-même : « L'acte de philosopher est un acte né de l'amour dans lequel une personne humaine finie entre en communication (intellectuelle) par le plus intime d'elle-même avec l'essence de toutes les choses possibles » [2].

Quant à l'intuition des essences, *Wesens-Schau* qui est à la base de la phénoménologie, ce concept nous donne dans son premier terme l'objet et dans le second la méthode de la métaphysique. La philosophie n'est pas avant tout une théorie de la connaissance, mais bien une théorie de l'être; elle ne s'intéresse pas aux êtres existants, singuliers, à l'être relatif, mais bien aux essences, à l'être absolu. La méthode de la métaphysique ne procède pas par induction, elle n'est pas à base de connaissances expérimentales (comme le veut Külpe, et à sa suite sans doute beaucoup de scolastiques aristotéliciens) ; mais les vérités métaphysiques sont obtenues par une vue directe de l'être, des essences : *Wesens einsicht.*

La méthode est une phénoménologie réaliste des choses ou des êtres, « Sachphänomenologie », et non pas une phénoménologie des actes seuls, « Aktusphänoménologie ». Une connaissance philosophique des essences a quatre caractéristiques : elle est absolument déterminée (abgeschlossen) — on n'y peut rien ajouter ni rien retrancher; elle est rigoureusement évidente — et pas seulement une opinion ; elle est vraie — et pas seulement vraisemblable; elle est *a priori* — et vaut dans le sens de l'apriorité d'une essence pour toute réalisation possible de la même essence.

Scheler donne la définition suivante synthétique de la philosophie en fonction à la fois de son objet de sa méthode :

1. M. SCHELER, *Nature et formes de la sympathie*, in-8, 1929, Payot; 384 pp.
2. « Der Akt des Philosophierens ist ein liebesbetimmter Akt der (erkenntnismässigen) Teilnahme des Kernes einer endlichen Menschenperson am Wesenhaften aller möglichen Dinge » (p.38).

La philosophie est par essence une intuition rigoureusement évidente qui vaut a priori *pour tout l'être contingent. L'induction n'y ajoute rien et n'en retranche rien. Cette intuition pénètre toutes les essences et toutes les combinaisons des essences (simples et complexes) qui nous sont accessibles dans chaque espèce. Elle doit se développer conformément à l'ordre et au degré d'être suivant lesquels ces essences se trouvent en rapport avec l'être absolument et avec son essence* (p. 45).

Quelle place est réservée à la connaissance religieuse dans cette philosophie? La philosophie pour Scheler est indépendante, ce qui exclut toute dépendance par rapport aux sciences particulières, mais non sa subordination à la foi; il admet parfaitement que la métaphysique soit *ancilla fidei*, *intellectus quærens fidem*, mais nullement qu'elle soit *ancilla theologiæ*, c'est-à-dire *fides quærens intellectum;* d'après lui, il n'y a aucun fondement rationnel à la foi et à la religion, on ne saurait parler des *praeambula fidei*[1].

M. Soehngen critique tous ces systèmes en fonction de la métaphysique rationnelle de l'Ecole et dénonce avec clairvoyance la part d'idéalisme conscient ou inconscient que recèle chacun d'eux. Peut-être eût-il pu souligner au passage les affinités que certaines écoles néoscolastiques ont avec l'une ou l'autre des métaphysiques qu'il nous décrivait, tels, les péripatéticiens traditionnels commençant par l'expérience et fondant en elle leur connaissance des essences, tels à l'opposé les néothomistes au sens propre, marchant *a priori* par intuition idéale à la manière de Scheler et identifiant l'idéal ainsi intuitionné *a priori* avec le réel. Quoi qu'il en soit, tous ceux qui désirent avoir une idée des principaux courants actuels de la Métaphysique en Allemagne, n'ont qu'à lire cette conférence; ils ne trouveront rien de plus approprié que ces 55 pages très denses et en somme aussi claires que le comportait un exposé de doctrines parfois singulièrement confuses et embrouillées.

2. — A. Schneider, *Le principe de causalité et la connaissance de Dieu.* — Dans cette seconde étude, le principe de causalité est étudié avec beaucoup de savoir et d'érudition du point de vue historique de Descartes à nos jours, jusques et y compris les dernières explications proposées par des philosophes catholiques tels que Geyser Sawicki, Franzelin, Hessen, Faulhaber...

Du point de vue spéculatif, en revanche, la discussion de ces différentes théories par A. S. prêterait elle-même à beaucoup de

1. Sur la philosophie religieuse de Scheler, l'étude la plus complète à ma connaissance est celle de J. Engert, *Studien zur theologischen Erkenntnislehre*, 1926, p. 388-612.

discussions. Ainsi, que valent les critiques de M. Schneider contre B. Franzelin, p. 67-68, c'est ce qu'on ne voit pas du tout. De même, et ceci est plus grave, les conclusions que l'auteur nous donne dans ses deux dernières pages (p. 77-78) risquent de ne pas satisfaire beaucoup de lecteurs. Il est parfaitement vrai que le principe de causalité doit être rattaché au principe de raison suffisante, comme le dit A. S. Mais lorsqu'il s'agit de justifier la valeur du principe de raison suffisante et de définir le fondement ontologique qui lui assure sa fermeté, il y a des chances pour que la solution suivante laisse l'esprit inquiet et mécontent : « Il est manifeste, nous dit-on, que ce principe [de raison suffisante] n'est pas directement évident. Or ni l'expérience, ni la nature de la raison ne peuvent le justifier ». Aussi, en désespoir de cause, M. Schneider, pour établir sa valeur, en appellera « à la foi dans la force victorieuse de la pensée : vor allem Erkennen steht somit eine erste Tat : der Glaube an die siegreiche Kraft des Denkens » (p. 78).

Mais cette croyance elle-même sur quoi est-elle fondée? Fidéisme aveugle, ou certitude qui repose sur une évidence objective? Entre les deux, il faut choisir. Et si l'on opte pour le second terme de l'alternative, comme cela doit être nécessairement, il faudra bien que, d'une façon ou d'une autre, l'on en arrive à rendre compte de cette évidence objective. La réduction par l'absurde au principe de contradiction est une solution tout à fait insuffisante, non pas parce qu'elle est seulement indirecte, mais parce que le problème de la « croyance » au principe de contradiction se posera au même titre exactement que pour ce principe de raison suffisante. Le seul moyen est de montrer par l'analyse réflexive de notre raison en acte que ce principe exprime une loi essentielle de notre faculté de connaître en tant qu'elle est *être* et ordonnée à l'être. L'évidence objective se manifeste par la soumission nécessaire de la faculté à son objet. Dans l'adhésion au principe de raison suffisante, étant donnée l'impossibilité où elle est de s'y soustraire, notre intelligence, qui s'affirme ou plus exactement s'appréhende faculté de l'être et de l'absolu, affirme et reconnaît la loi essentielle de l'être qu'elle est comme de tout être. Évidence d'ailleurs immédiate et directe au même titre que l'évidence du principe de contradiction et qui nous empêche d'accepter ces deux assertions de M. Schneider : « Dieser Satz ist offenbar nicht unmittelbar evident... Auch aus dem Wesen der Vernunft kann er nicht erklärt werden ».

3. — A. Dyroff. *L'argument ontologique de S. Anselme dans la Scolastique.* — Comme le titre l'indique, cette étude a une orien-

tation avant tout historique. Mais l'histoire n'est ici qu'une occasion pour M. Dyroff de défendre et de faire revivre, en la prenant à son compte, la thèse anselmienne. Nous ne cacherons pas que, ni à l'un ni à l'autre point de vue, la dissertation du professeur de Bonn, pour brillante qu'elle soit, ne nous a pas donné pleine satisfaction.

L'auteur commence par retracer les antécédents et la genèse de cette preuve célèbre et insiste avec prédilection sur sa profondeur. A ce propos, l'on trouvera même qu'il va un peu loin, lorsqu'il se demande s'il ne faudrait pas trouver dans les ascendants germaniques de l'abbé du Bec les raisons de cette profondeur. Sans attacher, il est vrai, grande importance à ce trait, il conclut par cet autre, que, pour ne pas trop compromettre la réputation scientifique de M. Dyroff, nous citerons en allemand sans le traduire : « Wie der französische Geist nie über eine Thesenphilosophie hinaus zum gewaltigen umfassenden Systeme vordrang, so blieb auch Anselm in der überaus feinen und originellen Ausarbeitung einzelner Thesen stecken und überliess die Gestaltung des Systems dem Aquinaten » (p. 86)!!

Cette preuve incontestablement, comme le montre fort bien l'auteur, a toujours exercé un grand attrait sur nombre d'esprits métaphysiques, entre autres sur tous les descendants intellectuels de Platon. Ceux-là mêmes, parmi les scolastiques, qui l'ont critiquée avec le plus de décision, n'ont pas échappé à son attirance : ils l'ont plus ou moins supposée ailleurs, et c'est un point de vue que l'on aurait su gré à M. Dyroff de mieux mettre en lumière puisqu'il faisait de l'histoire. Comment, par exemple, si l'on tient l'argument hénologique des degrés comme valable par soi dans l'ordre de la seule causalité exemplaire, ne suppose-t-on pas le principe de l'argument ontologique ; et de même pour l'argument tiré de l'appétit de la béatitude dont il va être question tout à l'heure ? C'est ce qu'on ne voit pas du tout, lorsqu'on s'avise de creuser un peu la question.

D'autre part, si M. Dyroff étudie d'une manière personnelle et avisée l'argument chez saint Anselme même (p. 85-95) et, en s'appuyant sur l'ouvrage classique de Daniels, l'accueil qui fut fait à cette preuve célèbre aux XIIIe et XIVe siècles (p. 95-103), il faut regretter qu'il n'ait pas poursuivi au delà son enquête ou du moins qu'il n'ait pas indiqué les conclusions auxquelles mènerait une enquête d'ailleurs très facile à faire, pour la période suivante. En dehors de l'École, beaucoup de philosophes avec Descartes, Leibniz, Malebranche et les Ontologistes, ont adopté la preuve et l'ont faite leur en la transformant plus ou moins. Mais à l'intérieur de l'École

c'est à peine si, depuis le Concile de Trente, l'on rencontre de-ci de-là l'une ou l'autre exception. Au XIXe et surtout au XXe siècle, elle a retrouvé un regain de faveur. Mais pourquoi? L'on eût été reconnaissant à M. Dyroff, et on l'attendait de lui en lisant son titre, qu'il nous donnât les raisons de ces diverses attitudes. Si, parmi les scolastiques traditionnels qui se réclament de saint Thomas, l'opposition à cette preuve a toujours été grandissant, c'est que, avec saint Thomas, disciple d'Aristote et abandonnant en cela le courant augustinien et platonicien, la distinction de l'ordre logique et de l'ordre ontologique s'est imposée de plus en plus universellement comme une des bases, un fondement essentiel de la philosophie. Si, au contraire, certains scolastiques modernes, qui se disent thomistes, mais sont avant tout immanentistes, font des coquetteries à la preuve anselmienne, voire même l'adoptent complètement et l'exaltent comme la preuve par excellence, c'est que, pour eux, ordre logique et ordre ontologique se confondent et que la distinction des deux, doit être niée, à les entendre, ne paraissant pas se douter en cela du risque où ils sont de tomber dans les pires confusions et de frôler les erreurs les plus dangereuses... Il est vrai que M. Dyroff, tenant lui-même cette preuve, il était difficile de lui demander un pareil exposé...

C'est qu'en effet M. Dyroff n'a pu se dérober à la fascination de la dialectique anselmienne. Il fait de cette preuve une preuve d'ordre idéal pur et, fixé dans ce plan, il déclare ne pas comprendre les critiques que des philosophes comme Tongiorgi lui ont opposées, d'ailleurs à la suite de saint Thomas et dans le même esprit : « Je ne puis comprendre, dit-il, comment, si, dans l'ordre idéal, j'ajoute à l'infini idéal le prédicat idéal de l'existence réelle, un athée pourrait sans contradiction refuser à l'Infini l'existence réelle. La preuve en effet demeure bien toujours une construction de la pensée dans la sphère de l'idéal » (p. 114). Seulement, si elle doit rester dans l'ordre idéal, quelle conclusion en tirera-t-on? Il ne s'agit pas de savoir si l'athée se contredit dans l'ordre idéal en refusant à Dieu, dans cet ordre idéal, le prédicat idéal de l'existence réelle, mais s'il se contredit en refusant à Dieu dans l'ordre réel, le prédicat *réel* de l'existence réelle, après le lui avoir accordé dans l'ordre idéal. Tongiorgi à cette question répondait NON, après saint Thomas, admettant avec le saint Docteur ce principe fondamental de toute la noétique thomiste, que l'ordre idéal et l'ordre réel se distinguent et ne doivent pas être confondus, et que nous ne pouvons pas *a priori* purement et simplement légiférer sur l'être, comme si nous avions l'intuition de

l'Être pur et absolu! M. Dyroff n'établit pas que Tongiorgi ait tort et ne me semble pas toucher l'argumentation de celui-ci. Le seul moyen de l'infirmer eût été de montrer que, dans le cas de Dieu (cas, du reste, unique), ordre idéal de l'essence et ordre réel de l'existence se confondent, que donc, si l'on pouvait dans l'ordre idéal affirmer la possibilité positive de l'essence divine, la nécessité de son existence suivrait nécessairement. Ni Tongiorgi en effet, ni saint Thomas n'envisagent cette hypothèse et il faut cependant, en concéder le bien-fondé. Mais leur conclusion n'en est pas infirmée pour autant, car il restera toujours à prouver cette possibilité positive. M. Dyroff ne fait pas ces distinctions et ne prouve naturellement pas ce dernier point. Aussi ne comprend-on pas comment, après ce que nous l'avons entendu formuler plus haut, il peut écrire au bas de la même page, que, dans l'espèce, saint Thomas a jugé de la meilleure façon possible : « am besten urteilt Thomas von Aquino ».

D'ailleurs en admettant, pour ce cas spécial, comme nous l'admettons absolument contre Kant, que idéal et réel ne peuvent être distingués, l'argumentation anselmienne n'en est pas par le fait même consolidée et d'autres difficultés surgissent auxquelles n'échappe pas M. Dyroff.

Se référant à la position très intéressante de Stoeckl en la matière qu'il avait exposée un peu plus haut (p. 111) et qui ne reconnaît à l'argument ontologique qu'une valeur *explicative* des attributs de Dieu, une fois prouvée son existence par les seuls arguments *a posteriori*, M. Dyroff conclut : « Une connaissance adéquate de l'être absolument parfait n'est en aucune façon nécessaire pour fonder la preuve purement conceptuelle d'Anselme. Il suffit de voir que là où il s'agit d'une perfection absolue, on ne peut lui refuser l'existence réelle sans tomber dans la contradiction. C'est une déficience commune à toute preuve indirecte, d'être une ἀπόδειξις τοῦ ὅτι et non une démonstration du διότι ou du πῶς. Néanmoins cette preuve est parfaitement contraignante, lorsqu'elle est correctement poursuivie et lorsqu'apparaît la contradiction de la thèse opposée » (p. 114). D'après cela, si je comprends bien la pensée de A. D. qui est loin d'être toujours limpide, il suffit à Anselme que nous ayons l'idée d'une perfection absolue, pour que nous soyons en droit de la dire objective, pour que nous puissions affirmer que l'existence lui convient essentiellement et nécessairement et pour que nous puissions conclure à l'existence de Dieu. Ce qui me paraît appeler quelques distinctions nécessaires.

On suppose l'objectivité et la possibilité intrinsèque de l'être

infiniment parfait. Mais comment l'obtiendra-t-on et la justifiera-t-on? Si elle est purement négative en ce sens que l'on ne voit aucune contradiction ou impossibilité dans ce concept, que pourra-t-on en conclure avec certitude? Ce n'est pas parce que je ne vois pas d'impossibilité dans une notion, que je puis affirmer qu'*il ne peut pas* y en avoir en elle, comme il le faudrait pour que je fusse certain de sa possibilité positive. Bien plus et surtout on ne doit pas oublier que d'une notion impropre et construite en dehors de toute connaissance intuitive, *propria ex propriis*, je ne puis absolument rien déduire *a priori* de la nécessité ou de la possibilité de son existence. Le prétendre serait s'exposer à admettre un concept purement chimérique et contradictoire. Et lorsque M. Dyroff nous affirme qu'il n'est pas nécessaire d'avoir une connaissance *adéquate* de l'être parfait pour affirmer *a priori* de lui l'existence, nous nous voyons obligé de lui nier très carrément cette proposition, pour autant qu'il en voudrait déduire l'existence nécessaire.

Si la notion de parfait d'où l'on part est supposée strictement et certainement objective, alors la conclusion de l'argument sera vraie. Mais, pour fonder cette objectivité, pas d'autre moyen en définitive que de prouver le fait de l'existence de Dieu par la voie de la causalité : *ab actu ad posse valet illatio*. Et c'est ainsi en effet que beaucoup d'historiens modernes expliquent et essaient de sauver la thèse de saint Anselme : celui-ci prendrait au point de départ une idée de Dieu fondée sur l'une des voies classiques qui mènent à l'existence de Dieu ou tout au moins une idée reçue de la foi comme nécessaire, et, fort de cette objectivité, il se contenterait d'en faire l'analyse. Mais alors aussi à quoi nous servira l'argument ontologique *a simultaneo* pour prouver l'existence de Dieu? Il nous aidera, comme le dit Stoeckl, à mieux pénétrer la nature de Dieu, dont on connaîtra par ailleurs l'existence : et ce sera tout. Comme preuve de l'existence, cet argument n'en sera une à aucun degré.

M. Dyroff conclut : « Du point de vue de la connaissance théorique, que l'on songe à Thomas, Tongiorgi, Stoeckl, Baeumker, Geyser, — tout a concouru à les faire rejeter péremptoirement cette preuve. Tout concourt, d'autre part, à faire grandir de façon très nette, la valeur que la thèse d'Anselme avait de son temps. Sa force de séduction et de vive suggestion, qu'elle exerça même sur Thomas, lui est restée, au travers des siècles, jusqu'à maintenant, auprès de tous ceux qui se sont donné quelque peu la peine de pénétrer son contenu » (p. 115). Le dosage de ce prestige resterait à déterminer et à apprécier; en tous cas, prise dans sa généralité, cette dernière

affirmation de M. Dyroff est difficilement défendable, sinon dans le plan métaphysique, tout au moins du point de vue du résultat que se proposait immédiatement la thèse d'Anselme.

4. — Dom Gredt, O. S. B., *La preuve de Dieu par la tendance à la Béatitude.* — L'auteur résume ici les différentes études qu'il a publiées ailleurs sur le même sujet. Cette preuve que le R. Père n'a pas toujours admise, constitue pour lui maintenant une *sexta via,* qui devrait être jointe aux cinq voies bien connues de saint Thomas et qui leur serait irréductible. Et elle le serait bien en effet, si elle valait, sa marche procédant en fonction de la seule cause finale, alors que les autres procèdent toutes en fonction de la cause efficiente.

L'idée fondamentale de la preuve nous est ainsi présentée : « Dieu est l'objet spécifique non pas, à la vérité, de la volonté humaine en tant que telle, car l'objet spécifique de celle-ci n'est autre que son objet formel, c'est à savoir le bien en général (le *bonum in communi*). Mais Dieu est, en tant que bien infini, l'objet spécifique de l'appétit naturel qui est au fond de la volonté humaine et qui est une tendance naturelle au bien infini. Le vouloir humain a en lui-même une ordination naturelle vers le bien infini comme vers l'objet béatifiant qui seul pourra le satisfaire de manière complète » (p. 119). En conséquence l'argumentation devait se proposer d'établir deux points. Et d'abord qu'il y a dans la volonté humaine une tendance naturelle vers le bien infini et spécifiée par lui : l'auteur le conclura *a*) des données de l'expérience interne qui l'impliquent confusément et *b*) de la nature de l'intelligence et de la volonté humaine dont l'objet formel proportionné est le vrai et le bien *in communi*. Le second point consiste à déduire de cette tendance, l'existence du bien infini qui lui répond comme objet de la béatitude. Le P. G. le prouve par voie indirecte : de la réalité de la tendance je puis inférer, non pas directement que son terme existe, mais du moins qu'il n'est pas impossible. Or du coup j'ai Dieu, si en effet l'Infini n'est pas impossible, donc il est nécessairement, comme le disait Leibniz, car s'il n'existe pas, il est impossible. Où l'on retrouve un raisonnement semblable à celui de l'argument ontologique, mais qui ne se confond pas avec lui, puisqu'il prend son point de départ uniquement *a posteriori* dans la tendance fondamentale de la volonté spécifiée par le bien infini.

Tel est en bref, nous semble-t-il, l'essentiel de la preuve du P. Gredt. Celui-ci avoue que les formes données en général à l'argument tiré de la tendance au bonheur ne le satisfont pas. La forme qu'il lui donne ici est-elle décisive et évite-t-elle toutes les

difficultés? Il nous semble que, par avance le P. Manser, dans le *Divus Thomas* (de Fribourg), l'avait très efficacement critiquée (1927, p. 449-474), et que le P. G. n'a résolu, ni ailleurs ni ici, aucune de ses objections. Reprenons celles-ci à notre manière et complétons-les.

Nous n'avons pas l'intention de nier le principe sur lequel s'appuie en définitive la preuve : *desiderium naturae non potest esse inane.* Entendu en un sens très large, il s'apparente directement avec le principe de finalité et partage sa nécessité. Mais le difficile est de définir en quoi consiste un désir naturel, ou plutôt si tel désir est naturel ou non, quelle norme on suivra pour le déterminer, quelle part revient au sujet, quelle part à l'objet, et surtout quelle sera la nature de l'objet. L'objet propre de la volonté est-il *bonum in communi* ou *bonum infinitum?*

Le P. G. distingue entre l'objet formel de la volonté qui serait le bien commun et l'objet de l'appétit naturel foncier de la volonté qui serait le bien infini. On ne voit pas très bien la distinction qui est ici faite entre la volonté et l'appétit de la volonté, car enfin qu'est-ce que la volonté sinon un appétit? Mais sans doute le R. Père veut simplement parler de la volonté *ut facultas* et de la volonté *ut natura*. Considérant donc la volonté *ut facultas*, de la volonté libre qui tend toujours à un bien supérieur et n'est jamais satisfaite d'aucun bien fini, si grand qu'on le suppose, nous demandons comment l'on prouvera, — aussi longtemps que l'existence de Dieu n'aura pas été établie au préalable, — que le bien vers lequel la volonté *ut natura*, l'appétit foncier du vouloir humain entraîne de tout son poids l'être raisonnable, est le bien infini. On ne pourrait tenter d'administrer cette preuve que sous le signe du désir qui nous porte vers une réalité *indéfiniment* plus parfaite. Or cet indéfiniment plus parfait n'est, comme tel, en tant que représenté, que du fini. D'autre part, pour que nous puissions dire que l'infini positif est le terme de notre tendance, il faudrait pouvoir affirmer non pas seulement qu'il n'est pas évidemment impossible, mais que cet infini positif est positivement possible : or nous n'en savons rien avant que Dieu soit prouvé ; — et il faudrait enfin avoir établi qu'une nature essentiellement finie peut avoir pour terme béatifiant, pour fin, un objet qui lui est essentiellement disproportionné tel que l'est pour elle l'infini : or tout au plus peut-on montrer *a priori* qu'on ne prouve pas que cela soit contradictoire dans l'hypothèse où cette Infini serait lui-même possible positivement, ce qui, de toute évidence, ne permet aucune conclusion positive sur la réalité.

En vérité le R. Père nous offre des choses par trop dures à « accepter » dans le plan discursif et rigoureusement rationnel où il s'est placé. La nature de l'intelligence et de la volonté comme faculté spirituelle ne change rien à l'affaire : en tant qu'intelligence et volonté, elles sont capables de tout vrai et de tout bien, fini ou infini — *si ce dernier existe;* en tant que *telle* intelligence et *telle* volonté essentiellement finies, elles ne sont essentiellement et naturellement capables que de vrai et de bien finis. Il y a même beaucoup plus. Une fois arrivés à connaître Dieu, nous prouvons à grand peine par la raison seule que notre âme est puissance obédientielle à le posséder tel qu'il est en lui-même; mais il ne s'ensuivra pas pour cela, tout au contraire, que nous soyons *naturellement* faits pour le voir et le posséder ni qu'il y ait en nous la moindre exigence à le posséder. A bien plus forte raison notre désir naturel de bonheur, antécédemment à la preuve de Dieu faite par une autre voie ne pourra être interprété comme reposant sur une capacité naturelle de voir Dieu, ni sur une exigence quelconque[1] : aussi bien une capacité obédientielle ne se peut affirmer que lorsqu'on est d'abord fixe sur la réalité de son terme. Sans aucun doute, si l'on pose au début que la tendance de la volonté la porte *par nature* vers un bien infini, la thèse est dès ce moment acquise : mais c'est précisément cette proposition qui est en question, et que l'on ne saurait supposer sans pétition de principe, c'est de cette proposition que l'on attend la preuve et l'on ne voit pas que le P. G. l'ait fournie.

D'ailleurs les objections faites à la thèse, telle qu'il la présente, — nous n'avons qu'elle en vue ici, — pourraient se multiplier. Ce terme auquel aspire l'appétit naturel de la volonté, devrait-il rassasier celle-ci d'un coup, en comblant de façon parfaite et d'emblée sa capacité qui du reste est finie? ou ne suffirait-il pas, pour répondre au dynamisme de la faculté, qu'il ne la rassasiât que par étapes indéfinies? Si un objet *positivement infini* pouvait seul la satisfaire, comment alors parler de tendance *naturelle*, celle-ci ne pouvant nécessairement comporter dans une créature finie qu'une exigence finie? — ou inversement, s'il s'agit d'une tendance *naturelle*, comment parler d'un objet infini?

Une exigence naturelle de l'infini pris en lui-même soulève-

1. Et telle est la raison pour laquelle nous repoussons déterminément cette définition de l'*esprit* que donnait le P. Rousselot : « l'être capable de voir Dieu » (*Intellectualisme de saint Thomas*, p. 38). Seul Dieu est capable, *par son essence*, de voir Dieu; et donc l'on ne peut mettre cette propriété dans la définition de l'esprit en tant que tel.

rait tout le problème de l'appétit de la béatitude surnaturelle, dont on cherche toujours une solution pleinement satisfaisante, et qui pose la question plus générale et si angoissante des rapports de la nature et de la surnature. Vraiment est-il opportun de vouloir éclairer *obscurum per obscurius*? Les querelles soulevées autour de cette grave affaire[1] sont plus vives que jamais et l'on sait quelles tempêtes ont provoquées en ces tout derniers temps les études de Dom Laporta dans les *Ephemerides theologicae Lovanienses* de 1928, p. 262, sq. Nous n'avons pas à nous occuper ici de cette controverse directement, mais dans la seule mesure où elle se rattache à la thèse du P. Gredt. Or à ce propos et de ce point de vue, il nous suffira d'une remarque. De telles disputes sur l'appétit naturel de la vision béatifique, comme aussi bien sur la preuve de l'existence de Dieu fondée sur le désir naturel que nous aurions de posséder Dieu, ne peuvent trouver place que dans l'ordre de la *réflexion* métaphysique, expliquant une donnée acquise par ailleurs, mais nullement dans l'ordre de l'*invention* où l'on cherche à établir la réalité de cette donnée. Elles se comprennent lorsque, sachant que Dieu existe, que l'ordre surnaturel existe, que le plan divin comporte pour les créatures intelligentes l'adoption divine et la participation à la vie divine, on se demande dans l'analyse réflexe de nos tendances, si des indices ne s'y rencontreraient pas qui permettraient de déceler avec la grâce un appétit naturel et inné de la volonté, une orientation foncière de l'esprit qu'est le nôtre vers Dieu pris en lui-même dans sa nature infinie et ineffable. Chercher à prouver Dieu par un désir naturel, inné ou élicite, que nous dirions être un désir positif de Dieu, avant de savoir si Dieu infini est possible et de connaître sa nature, prétendre démêler dans le dynamisme d'une *nature* bornée et limitée de toutes manières, d'une faculté orientée sans doute vers le bien en général, en ce sens qu'elle atteint tout objet sous la raison de bien (bonum est *ratio sub qua* voluntas attingit quodcumque objectum materiale), mais qui ne peut se représenter le bien parfait que sous des traits finis, et dont l'élan naturel indéfiniment renouvelé n'aspire à rien de précis, mais doit se définir par une inquiétude vague, un désir indéterminé d'un bien meilleur : s'appuyer sur une telle base pour prouver directement Dieu, nous paraîtra toujours non seulement une faute de psychologie, mais

1. L'histoire de cette question, depuis le XIIIe siècle jusqu'à 1928, est clairement exposée par le R. P. Doucet, O. F. M., dans la revue « *Antonianum* » de 1929, p. 167-209 : *De naturali seu innato supernaturalis beatudinis desiderio juxta theologos a saeculo* XIII ad XXm usque.

encore une erreur grave de métaphysique[1]. Que l'inquiétude d'un au-delà, d'un plus parfait, que le désir inassouvi d'un bien meilleur soit un signe de notre *contingence* et nous invite à rechercher la cause de ce déficit, la raison dernière de cet être déficient que nous sommes et qui ne se suffit pas à lui-même : rien de mieux

1. En écrivant cette phrase, je songe aux scolastiques traditionnels, parmi lesquels le P. Gredt doit être incontestablement rangé. Mais l'opinion que formule mon texte vaut *a fortiori* et de manière beaucoup plus pressante, des néothomistes dont nous indiquions plus haut la théorie toute nouvelle sur le jugement ; cf. p. 88 note. Pour prouver Dieu et l'infinité divine, la simple affirmation du fait que quelqu'un désire un bien supérieur, tout de même que de n'importe quel autre fait, leur suffit, sans qu'il soit besoin d'analyser et d'interpréter le fait lui-même : toute affirmation, quelle qu'elle soit, dit, en effet, selon eux, une relation à l'Infini, le dynamisme de l'intelligence imposant à l'esprit de rattacher tous ses mouvements, toutes ses opérations à un centre unique qui est l'idée d'être, et l'illimitation de la tendance et des opérations devant impliquer l'illimitation et PAR SUITE la transcendance de cette idée d'être. Mais cette preuve est indéfendable. Elle ne pourrait se développer et ne justifierait le prétendu passage de l'illimité indéfini au transcendant, que si le principe de raison suffisante et d'universelle intelligibilité posait d'emblée l'Etre absolu : « l'Etre est, le non être n'est pas », l'Etre, avec un grand E, c'est-à-dire l'Infini, — que s'il impliquait d'emblée la participation et la relation de tout être (avec un petit *e*) à l'Absolu (avec un grand A). Or c'est ce qu'on sera toujours bien en peine de montrer *a priori*, en dehors d'affirmations gratuites qui supposeront toute la question ; et c'est ce qui, si on l'acceptait d'emblée pour acquis, rendrait non seulement inutile mais impossible sans pétition de principe manifeste, toute preuve de l'existence de Dieu *a posteriori*, « per ea quae facta sunt ». On pourrait bien alors procéder à des applications du principe, mais non à une « démonstration » proprement dite. Quant à l'immanence de l'élan vital et du dynamisme, en vain espérerait-on lui faire dépasser le plan fini dans lequel elle se meut pour la faire s'achever et rebondir dans le transcendant : les conditions subjectives et objectives qui commandent l'exercice de son activité et qui sont toutes finies, rendent un pareil saut impossible. Aussi bien, n'est-ce pas la tendance qui spécifie et détermine et objective son objet, mais l'objet qui objective et détermine et spécifie la tendance ; or cet objet, de quelque point de vue qu'on l'envisage, reste toujours fini, l'action ne nous garantit pas à elle seule, la réalité de l'objet auquel elle tend, elle n'est point par elle-même critère de vérité ni d'objectivité. — De plus, en posant l'Infini comme condition métaphysiquement nécessaire d'intelligibilité de toute connaissance, sans avoir déterminé au préalable ce qu'est l'Infini et s'il est possible, l'on tombe fatalement dans le paradoxe de l'argument ontologique dont nous parlions à propos de M. Dyroff. — Enfin et surtout cette théorie, on ne saurait trop le redire, implique d'autres erreurs que nous avons déjà indiquées : une erreur essentielle sur la nature de la copule dans le jugement (la copule exprime une identité, mais ne pose aucune réalité : celle-ci est présupposée au jugement) ; une confusion grave aussi, dès longtemps signalée par saint Thomas et toute la scolastique, entre l'être transcendental (*ens ut sic*) et l'être transcendant (*esse simpliciter*), entre l'être *forme* de l'esprit, c'est-à-dire la raison sous laquelle le dynamisme intrinsèque de son activité est ordonné, et l'être *objet* qu'il atteint, quel qu'il soit, fini ou infini si celui-ci existe. D'où les conséquences que nous signalions, dont la principale est la confusion de l'ordre logique et de l'ordre ontologique et dont les répercussions désastreuses en métaphysique ne sauraient être exagérées.

et il y a là un excellent point de départ à une preuve par la causalité *efficiente*, qui s'appuie sur l'insuffisance dans l'être. Mais autre chose est de reconnaître à l'inquiétude cette efficace limitée, autre chose d'attribuer au dynamisme de l'intelligence et de la volonté, à la tendance vers plus d'être, le privilège d'objectiver son terme, son objet spécificateur! Ce dynamisme sans cesse renouvelé prouve seulement une capacité indéfinie d'atteindre de nouveaux objets qui lui soient proportionnés : rien de plus. L'implicite subjectif qu'il dit ne pourrait être explicité que par le recours à des principes qui lui seraient extrinsèques et précisément par la voie de la contingence, nullement par celle de la finalité, comme le voudrait le P. Gredt. Et en effet, le principe d'universelle intelligibilité sera toujours impuissant à faire conclure d'un *indéfini* de tendance à un *infini* d'objet, dès lors que, chacun des actes posés par la faculté appétitive, instrument de la nature, a sa raison d'être adéquate dans l'ordination foncière de cette nature et de cette faculté au bien *in genere* et dans la bonté de l'objet particulier vers lequel tend le sujet *hic et nunc*. Le *processus in infinitum* dans l'ordre des causes finales ne se présente pas de même façon que dans l'ordre des causes efficientes : supposez des causes efficientes données, la poursuite indéfinie du meilleur s'explique d'elle-même sans qu'il soit besoin de recourir à rien d'autre, ni d'atteindre une fin dernière qui soit absolue et infinie. Vous ne conclurez à la nécessité de celle-ci que si vous avez par ailleurs prouvé la nécessité de l'existence d'une première cause efficiente, ou que si vous avez montré la nécessité d'une règle absolue subsistante de l'activité morale. Alors une fin dernière subsistante, raison ontologique de toutes les fins secondaires intermédiaires, s'imposera; mais alors aussi l'inutilité de la preuve par le désir du bonheur sera manifeste. Ce n'est pas lui qui nous donnera Dieu, il faudra que nous l'ayons déjà par ailleurs.

Nous dirons donc : l'objet auquel tend le dynamisme de l'intelligence et de la volonté *doit* être réel et possible, nous l'accordons; il *peut* lui être transcendant, soit encore. Mais que vous puissiez démêler avec certitude, avant de connaître Dieu comme possible, par la seule analyse de ce dynamisme et de l'inquiétude qui en résulte, non seulement quelle est la nature de cet objet transcendant, mais qu'il est transcendant, assurément vous ne le pouvez pas, à moins de dépasser par un saut dans l'infini, injustifié et parfaitement injustifiable rationnellement, la valeur objective de la donnée, à moins de poser *a priori* par une pétition de principe magistrale cela même qui est en question et doit être prouvé, ou

à moins de supposer entre le dynamisme et son objet une relation d'effet à cause qui ramènera la preuve à une preuve par la contingence et nullement par l'infini.

M. Godmé, dans un article sur la *Valeur de l'inquiétude* qu'ont publié les *Cahiers d'Occident,* 2e série, n° 6, p. 183, écrivait ceci : « Pour parler de désir naturel, non plus au sens de « désir « pouvant s'élever dans l'homme par l'exercice de ses facultés natu- « relles » [ce qui ne peut se faire que dans une étude synthétique des facultés naturelles, dont on a par ailleurs défini la nature, dont on connaît l'origine et la fin], mais dans le sens de désir spontané, jaillissant, général, concret, il faudra s'adresser directement à l'homme, observer les manifestations de son inquiétude ». Celle-ci « indique-t-elle une simple insatisfaction des biens de la terre, ou revêt-elle une forme plus positive? » A la question ainsi posée l'auteur répond : « Ce qui caractérise l'inquiétude, qu'elle soit esthétique, métaphysique ou catholique, *c'est bien plus une insatisfaction, un manque, un vague appel de détresse, qu'un désir positif et défini quant à son objet.* L'inquiétude esthétique reconnaît à peine cette déficience et place à peine l'homme qu'elle possède en face de la misère. L'inquiétude métaphysique au contraire indique clairement la véritable condition de l'homme sur la terre qui est tristesse ; elle le montre être contingent qui crie sans cesse vers un absolu que le monde ne lui fournit pas ». Et ceci peut nous fournir un argument excellent par la contingence, mais non par la cause finale. « L'inquiétude catholique enfin nomme l'objet de cet appel. Elle tend vers Dieu des forces que dirige la connaissance. Elle a soif d'une union dans l'Amour. » Et rien n'est plus vrai, mais cette inquiétude catholique suppose résolu le problème qui nous occupe ici.

Quant à établir *a priori* que l'intelligence, en tant que faculté de l'universel, en tant qu'esprit, est capable de la vision de Dieu, cela ne s'établira jamais, si cela s'établit, que *conditionnellement,* à savoir si Dieu existe ou est possible. Les désirs de l'intelligence de l'homme assurément n'y suffiront pas : « Que sont dans l'homme, à l'état de nature blessée, les désirs purs de l'intelligence? Ame et

1. M. Godmé, *loc. cit.*, fait cette juste remarque : « Que Kant ait prétendu qu'un tel désir [de posséder et contempler Dieu] n'était pas libre dans son exercice, cela est à peine imaginable! Car enfin combien d'hommes l'éprouvent? Combien au contraire, loin de le sentir crier en eux, éprouvent précisément un état contraire : tel ce philosophe positiviste, Jundzill, dont Ch. Maurras pouvait écrire, — sans d'ailleurs le prendre à son compte : — « Non seule- « ment Dieu ne manquait pas à son esprit, mais son esprit sentait, si l'on peut « s'exprimer ainsi, un besoin rigoureux de manquer de Dieu » (p. 184).

corps, esprit tout mêlé de matière, poussière, désir et intelligence, ni ange, ni bête, tel est l'homme. En lui, selon la hiérarchie naturelle, le désir de l'intelligence devrait commander, en fait, hélas! il crie souvent moins que celui de la chair. C'est l'éternel conflit, dans les œuvres créées, des exigences de l'essence pure et des humbles nécessités des conditions d'existence! Ainsi ce désir naturel est-il plus négatif que positif, plus un appel de naufragé qu'un appel précis. Que d'autres désirs positifs s'élèvent dans l'homme et il semblera avoir disparu dans leur tourbillon ». (Godmé, *l. c.*, p. 185). Mais si *a priori*, notre capacité de voir Dieu ne s'établit que *conditionnellement*, toute l'argumentation du P. G. tirée de la *possibilité* de l'Infini qu'argueraient nos tendances, s'écroule sans espoir.

Sans doute l'on peut et même l'on doit interpréter comme l'effet d'une grâce cette faim et soif d'une réalité supérieure, d'un surcroît d'être qui surpasse tout fini, donne cette inquiétude salutaire — dont souffrent quelques-uns parmi l'élite intellectuelle et morale de nos contemporains, mais en nombre combien infime par comparaison avec la masse! Mais alors nous sortons de l'hypothèse et nous supposons connu tout l'ordre révélé. En nous maintenant, dans le plan strictement philosophique naturel et rationnel, nous n'avons à ce stade, par hypothèse, aucun critère qui nous permette de distinguer du naturel le surnaturel, ni surtout d'authentiquer le surnaturel. Pour cela il faut connaître déjà Dieu ou avoir la foi.

Quant à se rabattre sur une béatitude qui se contenterait d'une possession de Dieu par *espèces intelligibles*, comme le veulent tant d'auteurs qui ont déjà prouvé Dieu d'autre part, et qui déclarent ce mode seul *naturellement* possible, il est bien évident que la tendance de la volonté ne dit rien de cette étrange forme de bonheur et que, si elle dit quelque chose de rationnellement intelligible, elle dit toute autre chose. Si nous n'avions *naturellement* d'autre exigence que de posséder par des espèces créées un objet, un être, si parfait soit-il et si parfaites soient les espèces toujours finies qui le représenteraient, comment en conclurions-nous jamais l'existence d'un être infini positivement en perfection?... Tout s'éclaire lorsque Dieu est connu par ailleurs. Mais avant?...

*
* *

Mais nous nous sommes trop attardés à ces premières conférences pour parler longuement des deux dernières. La cinquième de M. Karl Feckes traite de *L'analogie dans notre connaissance de Dieu, sa signification métaphysique et religieuse.* Elle appellerait une recension détaillée. Nous la retrouverons, s'il plaît à Dieu, dans un prochain Bulletin où nous analyserons et critiquerons les divers travaux parus ces dernières années sur l'*Analogie.*

La sixième Conférence, du P. Elfes, rédemptoriste, nous parle des différents *Degrés de la connaissance que nous avons de Dieu :* la connaissance naturelle, la connaissance de foi, la connaissance mystique et la vision béatifique. Chaque mode de connaissance est analysé avec soin et l'on trouve dans ce travail des données fort utiles pour l'étude des rapports de la foi et de la raison.

Il faut féliciter grandement l'Académie de Cologne d'avoir pris l'initiative de ces Conférences. Cela nous a valu un beau volume qui fait honneur à la pensée catholique allemande et qui soulève les problèmes les plus intéressants.

§ 3. — Le Problème de Dieu et le P. Sertillanges.

L'activité littéraire du P. Sertillanges a été orientée principalement ces dernières années, vers le problème de Dieu. Nous avons parlé plus haut de son dernier livre : *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, où, comme de juste, l'étude de Dieu tient la toute première place. Mais peu avant cette synthèse, d'allure si personnelle, il avait publié toute une série de travaux spécialement consacrés à la Théologie naturelle. Entre tous, il faut signaler les quatre petits volumes sur *Dieu* et sur la *Création* qui ont inauguré la traduction de la *Somme théologique* publiée par la « *Revue des Jeunes* » et qui s'échelonnent de 1925 à 1927 ; quatre délicieux volumes qui sont bien propres à donner le goût de ce grand œuvre et à lui assurer, — n'était leur prix fort élevé, — un nombre considérable de lecteurs.

On sait le plan de la collection qui comprendra pour la Somme entière de 15 à 18 volumes. La traduction est donnée au premier étage, le texte est au rez-de-chaussée, texte d'ailleurs critique et soigneusement revu. Puis à la fin de chaque volume deux séries d'Appendices, l'une comportant des notes explicatives où sont commentés et élucidés les passages plus difficiles et plus obscurs, l'autre

intitulée « Renseignements techniques », comprenant des Dissertations sur les principales théories thomistes qui ont un rapport avec le texte du volume. Il faut louer sans réserve le plan de cette publication et se féliciter du succès obtenu : c'est une vraie réussite aussi bien thomiste que typographique. Les traductions du P. Sertillanges sont très bonnes ; et les notes, alors même qu'elles prêtent à discussion, donnent à penser et sont très suggestives.

Regrettons seulement qu'une fois ou l'autre la belle et sereine impartialité du R. Père qui lui est habituelle, se soit trouvée en défaut. Comment, par exemple, a-t-il pu écrire dans *Dieu*, t. II, p. 403, sur Molina, les quelques phrases si profondément injustes qui s'y trouvent et qui dénotent chez lui une ignorance complète de cet auteur. On s'étonne d'autant plus que, au t. III, p. 316-320, ayant à juger Cajetan en une matière où celui-ci adopte un point de vue critique qui se trouve être exactement *dans le même plan de pensée* que celui de Molina, je veux dire la Science divine *en fonction de notre esprit,* le P. S. a une manière de juger Cajetan et use envers lui de ménagements tout autres. Une telle différence de traitement a de quoi surprendre.

Plutôt que de m'attacher au détail infini de ces commentaires, j'aime mieux dire quelques mots d'un article où le P. S. a pris à partie l'exégèse que j'avais donnée dans les *Archives*, vol. III, ca. 3, p. 98-103 de la *Tertia via* de saint Thomas, à la suite du P. Geny. Cet article a paru dans la « *Revue Thomiste* » de 1926, p. 490-502, sous le titre : *Le P. Descoqs et la 3ª via.* Quelques mots y suffiront d'ailleurs, puisqu'il ne peut s'agir ici que de fixer les positions.

Deux difficultés avaient été soulevées par le P. Geny, à propos de ces deux propositions qui font le nerf de la preuve : 1° Tout ce qui est périssable périt ; 2° Si tout est périssable, on doit penser qu'à un moment il n'y eut rien.

Au sujet de la première, je concède très volontiers au P. S. que je m'étais mépris sur le sens du recours qu'il avait fait à la dégradation de l'énergie en critiquant le P. Geny. De même, je ne contesterai pas le commentaire qu'il nous donne du *De Potentia*, q. V, a. 4. Mais s'ensuit-il que la conclusion du R. Père s'impose, à savoir que tout corps physique faisant partie de l'Univers, au moins du nôtre, est nécessairement, de nécessité absolue, entraîné par le mouvement cosmique, soumis au temps, soumis à la mutation, et fait partie d'une chose qui essentiellement se défait, d'un tonneau de sable qui roule ? L'argumentation très alerte du P. Sertillanges tend à suggérer de façon saisissante qu'il en est ainsi. Montre-t-elle qu'il en est ainsi

essentiellement? Et que le périssable, du fait qu'il est entraîné dans ce mouvement, ne peut pas ne pas périr ? Tous les savants auront beau me l'affirmer de leur point de vue empirique et physique, j'avoue que je n'en suis pas ému ; je ne vois pas plus la nécessité de cette assertion après l'article du R. Père que je ne la voyais avant. L'induction seule pourrrait nous mener à une telle conclusion. Or, peut-on dire, que, dans le cas, pour une loi d'ordre aussi général sur la nature des corps, l'induction a une efficace suffisante pour fonder une certitude absolue, qui écarte la possibilité *naturelle* de toute exception ? Qui l'oserait affirmer ? Assurément pas moi, et je me garderai d'appuyer une thèse métaphysique essentielle, comme l'est la preuve de Dieu, à une loi physique de ce genre.

Pour atteindre à cette généralité et avoir une conclusion métaphysique sur la nature du monde physique, le P. S. écrit, p. 498 : « Le temps n'est pas une cause ; mais il est la mesure des effets et des causes, et comme les causes dont on parle sont génératrices et corruptrices, comme telle est leur définition en tant que causes physiques, comme elles sont générales tout au moins à l'égard de l'univers physique considéré, quel qu'il soit — pour ces raisons, tout ce qui est soumis à ces causes-là, tout ce qui est dans ce *temps*-là devient la victime du temps, c'est-à-dire la victime des causes universelles ». — Mais les causes dont il est ici parlé sont-elles nécessairement et par essence génératrices et corruptrices ? Si elles sont telles et avec cela universelles, le procès est conclu. Mais on a beau nous dire qu'elles sont telles *par définition*, cela ne résout rien, car il s'agit précisément de savoir si la définition est bonne et métaphysiquement nécessaire. Telle est bien en effet la question soulevée et à laquelle je songeais parfaitement en rédigeant ma petite note sur la *Tertia via*. Qu'en présence de cette question un peu impertinente, « un physicien sourie », j'y consens volontiers. Nous sommes ici encore une fois à un stade d'abstraction et de généralité concernant la nature du monde physique en tant que tel qui n'est plus seulement du ressort du physicien ; ou du moins j'attends des arguments autrement décisifs qui justifient cette conclusion [1].

Le second point en litige concernait la deuxième « articulation » de la *Tertia via* : « Si omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil

1. A propos du principe : *quod possibile est non esse aliquando non est*, je remarque que le P. Geny était remonté trop loin en allant demander à Maïmonide, la preuve de cette proposition. Il eût pu la trouver chez S. Thomas lui-même, comme je l'y ai trouvée depuis lors dans le *In Im de Caelo et mundo*, lect. 26-29, en particulier dans la dernière leçon. Resterait à voir si S. Thomas fait bien sienne cette argumentation qu'il développe en commentant Aristote, et si cette argumentation vaut par elle-même. Mais ce n'est pas le lieu.

fuit in rebus ». J'avais entendu dans ma critique le *omnia sunt possibilia non esse* dans le sens de corps constitués de matière et de forme, et je persiste à penser qu'on ne peut l'entendre autrement, le contexte en effet ne parlant que d'êtres sujets à la génération et à la corruption. Le P. S. me concède qu'en l'entendant ainsi, mon argumentation vaut : ce qui me suffit. Mais, d'après lui, cette interprétation serait fausse, et saint Thomas parlerait de « choses » au sens transcendental de *res*, en sorte que, dans cet *omnia*, il faudrait faire entrer, non seulement des êtres substantiels, mais « la matière, la forme, les relations, les modes, les idées de plan qui sont les cadres idéaux ». L'affirmation du R. P. ne réussit pas à me convaincre. Pareille exégèse me semble être étrangère non seulement au mouvement de pensée de tout le passage, mais au texte du S. Docteur et lui faire violence. Je ne vois rien qui la justifie et je crois bien plutôt que le P. Geny, en l'entendant comme il l'avait fait, donnait du texte son sens immédiat et naturel. Quiconque lira le Commentaire du *De Caelo* auquel je renvoie d'autre part en note, ne manquera pas d'être pleinement confirmé dans cette interprétation.

Art. IV. — Autour du Concours divin.

Marin-Sola, *Le système thomiste sur la motion divine*; — A. d'Alès, *Providence et libre arbitre*; — W. Hentrich, *Grégoire de Valencia et le Molinisme.*

Les travaux sur ce sujet n'ont pas manqué au cours de ces dernières années. Nous en relèverons seulement trois.

§ 1. — Le nouveau système du P. Marin-Sola.

Sous ce titre *El sistema tomista sobre la mocion divina*, le R. P. Marin-Sola, O. P., déjà célèbre par son grand ouvrage sur l'*Évolution homogène du dogme catholique* et professeur titulaire à l'Université de Fribourg (Suisse), a publié un article retentissant dans la « *Ciencia tomista* » de juillet 1925, t. 31, p. 5-54. La doctrine toute nouvelle que le R. Père y développait provoqua aussitôt une vive riposte de la part du P. Garrigou-Lagrange dans deux articles de la « *Revue thomiste* », l'un de 1925, p. 558-566 : *La grâce efficace est-elle nécessaire dans les actes salutaires faciles*, l'autre de 1926, p. 160-173 : *La grâce infailliblement efficace et les actes salutaires*. L'intrépide théologien déclarait net au P. Marin-Sola qu'avec ses nouveautés il mettait en péril tout l'édifice thomiste et compromettait

tout le système. Le P. Marin-Sola fit front à toutes les attaques et dans deux articles de la « *Ciencia tomista* » de 1926, t. 33, p. 5-74 et 321-397, répondit aux objections de ses adversaires. Il annonçait en même temps son dessein de publier un ouvrage complet sur la question. Depuis lors, le R. Père a quitté sa chaire de Fribourg et est rentré en Espagne. Mais je n'ai pas ouï-dire qu'il ait rien fait paraître de nouveau sur la motion divine.

Nous n'avons pas ici à exposer ni à critiquer en détail tout le système du P. Marin Sola, puisqu'aussi bien il s'y agit avant tout de théologie. La part de la philosophie pure y est cependant très importante et il y a un grand intérêt pour les lecteurs des *Archives* à savoir exactement deux choses : 1° Quelle position ce dominicain éminent, le plus représentatif pour les étrangers des dominicains espagnols de notre temps dans le domaine intellectuel, a prise vis-à-vis du système de Bañez, jusqu'ici le seul officiellement reçu, sauf quelques rares exceptions, dans l'ordre des FF. Prêcheurs; 2° Quelles sont les principales thèses du P. Marin-Sola sur le Concours divin.

L'intérêt sera d'autant plus grand pour nos lecteurs qu'à part les articles susmentionnés du P. Garrigou-Lagrange, qui ne font connaître que très imparfaitement la position du P. Marin-Sola, à part aussi quelques notes très brèves du P. Rauss, rédemptoriste, parues d'abord dans la « *Nouvelle revue théologique* » et rééditées dans son petit livre : *La doctrine de S. Alphonse sur la vocation et la grâce*, nos revues de philosophie et de théologie en langue française ont à peine prêté attention à l'incident. L'exposé de la question d'ailleurs me sera facile à faire. L'excellente revue *Scholastik*, que dirigent les Jésuites allemands de Valkenburg, a publié en effet un article très complet sur la question sous la signature de son directeur le R. P. Lange : *Marin Sola, Bañez und Molina*, 1926, p. 533-566. Je me contenterai de traduire quelques passages de cette étude remarquable, qui répondent aux deux questions définies plus haut, laissant à nos lecteurs le soin de lire dans *Scholastik* même les développements très pertinents qu'y donne l'auteur sur ce grave sujet.

1. ***Le P. Marin-Sola et le Banezianisme.*** — Le P. Lange distingue très justement, ici et nous le ferons à sa suite, d'une part les intentions et la méthode du P. M. S., de l'autre sa critique du Bañézianisme :

1. *But et méthode du P. Marin-Sola.*

Le P. Marin-Sola ne veut pas combattre le Molinisme, mais développer

le thomisme par l'explication, la simplification, la synthèse des idées thomistes, parce que de la sorte disparaîtront toutes les difficultés ou au moins les principales que les adversaires font valoir contre le thomisme, spécialement dans les questions de la liberté, du péché, de la damnation (t. 31, p. 44). Le thomisme peut être développé et il en a besoin. Il est vrai qu'on trouve des thomistes par trop conservateurs (ibid., p. 46) qui s'attachent plus aux formules qu'à leur sens (t. 33, p. 48). Parce qu'il y a, à l'intérieur du thomisme une grande multitude de nuances, il exige une largeur de jugement, un esprit sans passions, un esprit qui ne soit pas inaccessible à toute innovation et qui puisse tolérer des opinions différentes dans les questions discutables (ibid., p. 34 et p. 347 note). Ce qu'on demande tout d'abord à un esprit scientifique, c'est qu'il sache distinguer l'important de l'accessoire (ibid., p. 73). Marin-Sola se rend bien compte que, en certaines parties, sa théorie se présente dans le thomisme moderne comme une véritable innovation, mais elle n'est que le développement de ce qui se trouvait déjà d'une manière implicite dans les principes de S. Thomas (ibid., p. 33).

Marin-Sola voudrait ainsi rattraper ce que la lutte exclusive contre le molinisme, pendant les derniers siècles, avait négligé de faire. Sans doute, parmi les thomistes, il faut aussi des défendants et des attaquants; mais les savants qui développent le système ne sont pas moins nécessaires (t. 33, p. 393 note). La polémique exclusive a été nuisible au thomisme. Bañez et ses premiers compagnons antimolinistes ont formé un système trop rigide et trop rude, qui, dans la question sur l'origine du mal s'approche d'une façon inquiétante du Jansénisme et du Calvinisme (t. 33, p. 72 et sq., 359 sq., 367, 395 sq.), de sorte qu'on ne peut répondre aux objections molinistes que par « sustileza y complicacion de formalismo ». Les grands commentateurs de saint Thomas avant Bañez, comme Cajetan (t. 31, p. 53; t. 33, p. 45 sq, et p. 331), Ferrariensis (t. 31, p. 16 note; t. 33, p. 332), Medina (t. 33, p. 332), n'ont pas procédé ainsi. Alvarez, déjà et Lemos, représentants insignes de cette « Doctrina rigida », se sont vus obligés d'atténuer certains points (t. 33, p. 72), quelques-uns se sont écartés plus encore de la doctrine de Bañez : ainsi Gonet, Billuart, et beaucoup d'autres; Marin-Sola les cite plus d'une fois en faveur de son propre système. Mais n'osant s'écarter de Bañez dans la question de l'efficacité infaillible de toute prémotion divine, ces thomistes se sont vus acculés à une contradiction flagrante, que Franzelin surtout leur a montrée d'une manière très convaincante (t. 31, p. 50 sq.; t. 33, p. 23). Marin-Sola veut maintenant achever le travail et débarrasser le thomisme de tous ces accessoires par lesquels Bañez et ses disciples ont donné au thomisme ce caractère de raideur qui sent son calvinisme (t. 33, p. 72). Un système ressemble à un organisme vivant qui se développe et se renouvelle et élimine les éléments qui n'on plus de vie. Celui qui empêche ce processus de renouvellement et d'élimination sous prétexte de garder l'unité, celui-là entrave et paralyse l'élan vital du système. Une telle période d'inaction serait un signe d'anémie, de caducité, de mort (t. 33, p. 74). Quelques thomistes modernes (comme Garrigou-Lagrange) sont trop préoccupés de sauvegarder l'unité de la

doctrine thomiste et ferment les yeux sur les signes manifestes de l'évolution qui s'est accomplie depuis Bañez (t. 33, p. 388).

2. *La critique de Bañez.* — Désireux de ne pas trop crument rompre en visière avec le grand homme, le P. Marin-Sola emploie certaines formules qui atténuent la rigueur de sa critique. Celle-ci n'en est pas moins radicale, comme le montre fort bien le P. Lange :

« Le P. Marin-Sola conciliant dit (t. 33, p. 72) que Bañez et ses compagnons ont bâti leur corps de doctrine avec des blocs de la plus pure roche thomiste; seuls la chaux et le ciment qui les unissent sont d'une qualité inférieure et portent préjudice à la beauté sinon à la solidité de l'édifice. Ces théologiens auraient en particulier joint aux pures thèses de saint Thomas les quatre suivantes :

1° La volonté antécédente de Dieu n'est pas une « voluntas beneplaciti », mais une simple « voluntas signi » ; elle ne se trouverait donc pas en Dieu « formaliter », mais simplement « eminenter ».

2° Toute action de la providence divine est infaillible de tout point, même pour atteindre chacun de ses buts particuliers.

3° Toute prémotion divine est réellement infaillible et irrésistible en tout.

4° Tout décret divin est infaillible en tout.

Ces quatre thèses mettaient vraiment le thomisme en opposition radicale avec le molinisme, mais elles ne lui étaient pas nécessaires et rendaient absolument insoutenable la théorie d'une grâce vraiment suffisante et de la responsabilité de l'homme dans le péché. Elles se prêtaient ainsi aux accusations calomnieuses de jansénisme et de calvinisme.

Mais ailleurs, surtout dans la troisième partie, Marin Sola dit ouvertement qu'il ne s'agit pas là d'une simple calomnie : « L'idée d'une nature qui, sans la grâce toujours et en tout pèche et résiste à Dieu, est l'idée calviniste et janséniste d'une nature morte pour le bien ou corrompue. De même l'idée d'une grâce suffisante qui, sans la grâce efficace, toujours et en tout est déficiente, c'est-à-dire qui n'a pas réellement le pouvoir de ne pas résister réellement à Dieu, même quand il s'agit de choses faciles ou imparfaites (inachevées), cette idée nous paraît être exactement l'idée d'une grâce suffisante morte ou inutile : ce qui est l'idée calviniste et janséniste » (t. 33, p. 367). « L'Église a déjà formulé cette définition contre Jansénius : *Interiori gratiae aliquando resistitur.* Elle n'a rien fait d'autre alors que de reprendre une thèse soutenue mille fois et sous toutes les formes par saint Thomas. Honnêtement traduit en langage thomiste, cet enseignement de l'Église peut s'exprimer ainsi : *Praemotioni Dei aliquando resistitur*, c'est-à-dire : il y a des prémotions inefficaces. Cela est infiniment plus clair que toutes les questions et toutes les subtilités sur la science divine » (t. 33, p. 387). « Notre adversaire (Garrigou-Lagrange) dira que cette motion « ad materiale peccati » n'est pas infailliblement efficace pour le

mal, mais qu'elle lui est infailliblement unie. Mais cette légère différence dans l'expression ne fait pas sortir cet enseignement des voies calvinistes ou jansénistes » (ibid., p. 395).

Pour en revenir aux quatre thèses énoncées plus haut, « leur démolition s'est effectuée ainsi d'après Marin-Sola (t. 33, p. 73 sq.) : Lemos et Alvarez modifièrent déjà la première thèse. Gonzalez, Serra, Godoy, Gonet, Goudin Nicolaï, Billuart, etc., modifièrent la deuxième et indiquèrent déjà dans quel sens devait être modifiée la troisième. Marin-Sola cherche à bloquer ces indications et à en faire une application à la quatrième. C'est seulement après le renversement de toutes ces quatre thèses que l'édifice thomiste pourra se dresser d'autant plus beau et séduisant. Peut-être semblera-t-il à d'autres que par là ce qui constitue le Bañezianisme comme tel est à peu près complètement détruit. Aussi bien ces formules connues des Bañéziens prennent ainsi dans le système de Marin-Sola un sens absolument différent ».

2. Le système du P. Marin-Sola. — Ce système, tout nouveau qu'il paraît au premier abord, ne l'est pas cependant de tous points. Il peut se réclamer pour une bonne part des théologiens dominicains, Gonzalez, Massoulié, Reginald, Bancel... Quoi qu'il en soit d'ailleurs de ce point d'histoire, voici en quoi il consiste. Le P. Marin-Sola l'a formulé lui-même en dix propositions qu'il a développées longuement dans son premier article de la *Ciencia Tomista* en 1925. Le P. Lange les a traduites littéralement ou résumées de façon très exacte de la façon suivante : je le traduis lui-même en contrôlant son texte allemand avec le texte espagnol :

Regardons maintenant de plus près les caractères fondamentaux du système développé par Marin-Sola tels qu'il les expose dans ses dix thèses (t. 31, p. 16-44). Il justifie chaque proposition par des auteurs thomistes, surtout par Gonet et Billuart. Il doit avouer que Bañez, Alvarez et Lemos sont des adversaires déclarés de plusieurs d'entre ces propositions.

1° Bien que la Providence divine prise dans son ensemble soit infaillible quant à l'obtention de la fin de l'Univers, qui est la gloire de Dieu et le bien de l'Univers, cependant la Providence générale dans l'ordre naturel et surnaturel est faillible et peut être frustrée quant à la fin particulière de chaque individu et de chaque acte individuel.

2° Toute prémotion est ordonnée au Bien moral. Par le refus actuel de la volonté créée, Dieu qui se proposait et qui avait déjà commencé de la mouvoir vers le bien, Dieu, au lieu de cela, est déterminé objectivement à la mouvoir vers le « materiale peccati ». Le péché ne s'explique que si l'on admet des prémotions faillibles de la Providence générale (naturelle ou surnaturelle).

3° Toute motion divine est infaillible quant au commencement d'un acte, de sorte qu'au moins la « simplex cogitatio et volitio » s'ensuit toujours. Quant à la suite et au résultat de l'acte, les motions de la Provi-

dence générale ainsi que les grâces suffisantes dans l'ordre surnaturel, sont faillibles ; en d'autres termes il dépend de la volonté humaine que de fait elle poursuive et achève l'acte, que Dieu infailliblement a commencé en elle, ou bien qu'elle pose un obstacle et arrête par là-même le courant de la grâce.

Cette proposition s'applique à la nature déchue de la manière suivante : Cette nature est affaiblie pour le bien moral, mais elle n'est pas morte. Par suite elle ne peut plus faire avec l'aide d'une prémotion simplement générale, tout le bien qu'une nature saine aurait pu accomplir. Elle a maintenant besoin d'une motion spéciale, d'une grâce efficace pour accomplir des actes parfaits et difficiles ou pour pouvoir persévérer longtemps dans une bonne action facile. Des actes imparfaits et faciles se font parfois par une motion simplement générale, c'est-à-dire avec une grâce suffisante (ainsi par exemple dans l'ordre surnaturel les actes de préparation éloignée à la justification) (t. 31, p. 28 note). A celui qui, avec les puissances de sa nature déchue et avec la grâce simplement suffisante, fait toujours ce qu'il peut pour ne pas mettre d'obstacles à la grâce, pour accomplir des actes faciles, imparfaits, et pour prier surtout, à celui-là Dieu accorde infailliblement des grâces ultérieures et même la grâce infailliblement efficace. Le courant de grâces que Dieu, à cause de sa volonté salvifique, universelle, positive, commence à répandre sur tous les hommes qui parviennent à l'usage de la raison, ce courant de grâce s'arrête seulement quand l'homme pose un obstacle que de fait il aurait pu ne pas poser.

4° La prédestination à la grâce et au salut est complètement gratuite et a comme seul fondement la volonté divine. Mais la prédestination, aussi bien que la réprobation, supposent la prévision du péché.

5° D'une moindre importance pour la doctrine thomiste est la question de savoir si la prédestination au salut est antérieure ou postérieure à la prédestination à la grâce et aux mérites.

6° On tient la thèse thomiste sur la prédestination au salut avant la prévision des mérites, quand on prend les mérites non pas en eux-mêmes, mais uniquement lorsque l'on tient compte de la persévérance qu'ils manifestent, c'est-à-dire de leur lien infaillible avec le salut.

7° Les seuls effets propres de la prédestination sont le salut et la persévérance finale.

8° La thèse thomiste qui établit le caractère absolument gratuit de la prédestination au salut est déjà parfaitement sauvée par la doctrine selon laquelle la persévérance est un don absolument gratuit.

9° De même que la motion divine vers le « materiale peccati » est *natura* postérieure au refus actuel de la volonté humaine, ainsi le décret éternel qui prédétermine cette motion est *natura* postérieur à la prévision du refus. On peut légitimement parler de « decreta POSTdefinientia » ou de « POSTdeterminationes. »

10° L'entendement humain doit distinguer entre une volonté divine antécédente et conséquente. La première est avec ces décrets antécédente,

dépendante, non-efficace, capable d'être contrariée, faillible s'il s'agit d'atteindre un but particulier, mais elle est conséquente, absolue, parfaitement efficace, ne donnant prise à aucune entrave ou infaillible dans l'application des moyens suffisants pour atteindre le but.

Nous ne poursuivrons pas cet exposé. Les documents que nous venons de mettre sous les yeux de nos lecteurs suffisent à leur faire connaître le sens et l'importance de la position prise par le P. Marin-Sola. On comprend sans peine que le P. Garrigou-Lagrange s'en soit ému. C'est bien en effet tout le vieil édifice bannésien qui est sapé par la base et qui s'écroule ; et nous croyons la démolition très efficace. Maintenant, quelle est la valeur de la construction du P. Marin-Sola, et est-elle bien solide elle-même, c'est une tout autre question qui ne saurait se traiter en quelques lignes, mais dont on pense bien que nous ayons sur sa fermeté et sa consistance des doutes très positifs.

§ 2. — Providence et libre arbitre.

Le R. P. d'Alès a réuni en un « juste » volume, comme dit le cliché traditionnel, tous les articles où, depuis 1917, il rompt des lances avec le R. P. Garrigou-Legrange sur la Providence, le libre arbitre, la science moyenne et la Prédétermination physique. Ce recueil, par la richesse de la documentation, la variété des points de vue traités, les analyses très fouillées qui s'y trouvent en abondance, sera une mine pour l'historien de la pensée scolastique et surtout pour celui qu'intéresse la continuation de la Controverse *De Auxiliis* [1].

Tout d'abord rendons hommage au talent incontestable de controversiste du R. Père. Ses discussions sont des modèles de vie, de bonne humeur et de courtoisie. Le P. d'Alès sait écrire et composer ; et manifestement il a une bonne santé. C'est un charme de le suivre, même dans les questions les plus techniques de critique textuelle ; et c'est un plaisir aussi de constater que, sur beaucoup de points d'exégèse, thomiste ou autre, il a fait grandement avancer nos connaissances. Ses chapitres sur la *Prédétermination nécessitante*, ou encore sur *Détermination et motion*, sont de vrais modèles du genre et l'on ne pourra plus se dispenser d'y recourir, lorsque l'on traitera de la pensée de saint Thomas en ces matières.

Quant à la thèse de fond que défend ici le R. Père, n'y a-t-il pas

1. A. d'Alès, *Providence et libre arbitre*, in-12, VIII-324 pp. ; Paris, Beauchesne, 1927.

lieu de craindre qu'en dépit de ses efforts de conciliation, elle ne rallie pas tous les suffrages? Elle ne ralliera certainement pas ceux des Bannéziens, contre lesquels le livre a des paroles et élève des griefs plutôt sévères, encore que souvent trop bien justifiés. Elle ne ralliera pas davantage les Molinistes et les Suaréziens, qui ne sont guère mieux traités et dont incohérences et insuffisances sont soulignées avec une dureté au moins égale. Le R. Père se place entre les deux et adopte un tiers-parti qui en prend et en laisse dans les deux camps. Ce tiers-parti, outre qu'il ne manquera pas de susciter les ripostes des adversaires mis à mal, me semble prêter le flanc à des difficultés réelles, qu'il faut brièvement exposer.

D'une part en effet le P. d'A. rattache le futurible très étroitement à la science de simple intelligence et en fait une espèce à peine distincte du possible :

« La science de simple intelligence présente toutes choses dans un état provisoire d'indécision, destiné à être levé par le choix de la volonté divine, arbitre souveraine des réalisations. Mais elle ne laisse pas de présenter à l'état distinct toutes les déterminations possibles de la créature raisonnable avec leurs entrecroisements multiples et leurs ramifications infinies. Le choix de la volonté divine interviendra pour donner l'*exequatur* à tel ordre de Providence et le faire passer du domaine des purs possibles dans celui des réalisations... Parce que la science de simple intelligence a montré à Dieu telle liberté créée s'orientant d'elle-même dans telle direction en de telles circonstances et sous une telle motion, Dieu fait choix de ces circonstances et de cette motion. L'ordre de la Providence auquel appartiennent ces circonstances et cette orientation de la liberté créée est le tout concret que Dieu réalise. L'orientation demeure, sous la réalisation divine, ce qu'elle était sous le regard de Dieu : le propre de la liberté créee » (p. 12-14, cf. p. 43, 100, 315, etc...).

Ou je me trompe fort, ou cette position est substantiellement semblable à celle que Leibniz propose dans sa *Théodicée,* I. P., n° 42-52 et dans laquelle on a toujours vu, non sans raison, une espèce de vrai prédéterminisme. Un Bañézien en effet pourrait argumenter ainsi contre une telle position : « Ces déterminations possibles de la créature libre que la science de simple intelligence offre au regard divin, excluent-elles ou non la possibilité des déterminations opposées? Si elles l'excluent, d'où viendra leur vérité déterminée et exclusive, sinon en dernier ressort d'un décret divin, le R. Père leur refusant toute vérité déterminée par elles-mêmes et ne trouvant dans l'essence divine, indépendamment d'un décret, qu'un fondement à de la pure possibilité? Que signifie d'ailleurs l'*exequatur* dont il vient d'être parlé, sinon le décret donnant à l'acte libre

possible et indéterminé, sa détermination propre qui rend inutile et impossible une multitude d'autres déterminations possibles ? Mais alors comment n'avons-nous pas le prédéterminisme ? Si au contraire ces déterminations possibles de la créature libre n'excluent pas les déterminations opposées, on ne voit pas comment le décret par lequel Dieu décide de réaliser tel ordre de Providence possible plutôt que tel autre ne détruit pas la liberté et ne soulève pas la même exacte difficulté que le P. d'A. fait contre le décret prédéterminant. Les déterminations opposées de la liberté sont en effet également possibles, dans l'ordre du pur possible, en dehors du décret divin, *in sensu diviso decreti.* Dès lors évidemment pas d'autre moyen de résoudre l'indétermination de la volonté que par un décret déterminant.

Les Molinistes et Suaréziens à leur tour, non sans fondement, reprocheront au R. Père d'avoir, — tout en en conservant le nom — purement et simplement escamoté la science moyenne, et fait disparaître de la circulation de façon indue le futurible comme réalité distincte. Aussi bien celui-ci a-t-il une réalité irréductible au possible et à l'existant : il est seul vrai, à l'exclusion d'un ou d'une infinité d'autres possibles; et de plus il n'a pas seulement une vérité idéale de pure essence, mais il dit une relation à l'existence, « une représentation directe d'une existence contingente conditionnée », que l'être réalisé et l'être purement possible ne disent pas [1].

D'autre part dans la question du concours, le P. d'A. s'en tient résolument à une conception que le P. Sertillanges ne manquerait pas d'appeler anthropomorphique, lorsqu'il recourt à des motions et prémotions qui, en réalité, font descendre le concours divin du plan transcendental, qui seul lui convient, dans le plan prédicamental, qui est indigne de lui. Ce n'est pas sans raison ni sans faire preuve d'un sens métaphysique profond, que Molinistes et Suaréziens repoussent dans l'occurrence toute entité surajoutée à la faculté d'agir constituée *in actu primo proximo* par le simple concours des causes secondes et par où s'affirmerait le souverain domaine de Dieu sur l'acte de la créature. Pareille entité d'ordre prédicamental ravalerait la dépendance de la créature dans son agir, — en quoi consiste le concours, — à une dépendance vis-à-vis

1. Le P. LEDRUS dans la *Nouvelle Revue théologique* de févr. 1929, p. 131, à qui j'emprunte cette définition, revendique de façon excellente l'originalité du futurible en distinguant ici à très juste titre l'*ordre* de l'essence et celui de l'existence. Mais entendons-nous bien : si la notion du futurible ressortit bien à l'*ordre* de l'existence et non à celui de l'essence pure, la distinction entre l'essence et l'existence comme « principes internes de l'être fini » n'a rien à voir dans l'espèce.

de Dieu simplement médiate qui n'en est pas une, et qui ferait atteindre par Dieu l'être de l'activité créée au moyen d'un intermédiaire parfaitement inutile, pour ne pas dire positivement inintelligible. Comment cette réalité créée pourrait-elle donner l'être au devenir ou passage de la puissance à l'acte, à qui ne l'a pas? Comment elle-même n'aurait-elle pas besoin d'être mue et ainsi à l'infini? Comment sauver la contingence absolue de l'activité créée en dehors d'une dépendance immédiate par rapport à la cause première? Et s'il doit appartenir à la volonté seule de déterminer cette motion indifférente, comment éviter l'objection des Bannéziens qui accusent leurs adversaires de soustraire la réalité positive du choix libre au souverain domaine de Dieu? Nous avons toujours pensé que cette théorie de la prémotion indifférente, qui jouit à l'heure actuelle parmi les non-bañéziens d'un réel crédit et a pour elle les plus illustres patronages, cumulait en soi, — pour autant qu'elle implique une réalité créée d'ordre qualificatif (*qualitas fluens*, comme l'appellent quelques-uns de ses défenseurs) intermédiaire entre Dieu et l'activité de la créature, — les difficultés tant des prédéterministes que des molinistes purs. Pour avoir voulu s'attacher à la lettre de certains textes de saint Thomas, beaucoup plus qu'à son esprit, nous ne voyons pas comment cette opinion ne passe pas à côté de la question.

Peut-être Molina et Suarez avec leurs disciples n'ont-ils pas assez insisté sur les vraies raisons de l'inutilité ou mieux de la répugnance de cet intermédiaire? Peut-être, et j'y consens volontiers, ont-ils encore trop conçu par certains côtés la science et le concours divins à la manière de notre science et de notre activité et ne se sont-ils pas encore suffisamment placés dans le plan transcendantal? Du moins ont-ils bien su pressentir la nécessité de se débarrasser de tout ce fatras de motions, prémotions et autres entités superfétatoires indument anthropomorphiques. Ce souci montre qu'ils avaient bien réalisé le caractère absolument transcendant de ce concours.

Et ils avaient bien vu aussi — en quoi il faut les louer sans réserve — que les *futuribles*, comme les futurs contingents avaient une vérité déterminée en eux-mêmes, *in ipsismet*. L'argument direct tiré du jeu des propositions contradictoires que l'on met généralement en avant à leur suite, pour établir cette vérité, est, je le reconnais, inefficace. Mais la Providence en fournit un autre parfaitement efficace qui établit péremptoirement le fait. Quant à l'explication métaphysique de ce fait, comme de la connaissance que Dieu en a, c'est en dernière analyse, dans l'essence divine, exem-

plaire *actif* de tout dynamisme, de toute réalité d'être, qu'il faudra, à la suite de Scot, de Vasquez et de bien d'autres, aller la chercher. Dieu connaît en lui-même dans son essence comme unique *medium in quo,* comme source unique de tout être, la vérité de tous les futuribles au sens strict, ainsi que de tous les futurs contingents libres qui sont déterminés en eux-mêmes, comme termes d'imitabilité, irréductibles à tous autres, de l'essence divine. Tous les futurs absolus relèvent de la science de vision, mais à des titres différents. La science des futurs nécessaires implique avec le décret de la volonté divine, condition de leur existence, la pure possibilité, c'est-à-dire science de simple intelligence; elle dit donc une relation de la réalité créée à Dieu, à la fois comme cause exemplaire et comme cause efficiente. Le futur libre absolu relève, lui aussi, de la science de vision et implique également une double relation à Dieu. Seulement sa dépendance par rapport à l'exemplarité divine ne sera pas définie seulement par la science de simple intelligence du possible, mais par la science moyenne qui signifie une exemplarité active et dynamique au sens qui vient d'être dit.

Cette théorie, qui fut celle du P. De San après beaucoup d'illustres docteurs et que vient de développer à nouveau brillamment le P. Ledrus dans la « *Nouvelle Revue théologique* » de février 1929, p. 128-152, jointe à celle du P. Stufler sur le concours, — qui en est le complément nécessaire et obligé, — cette théorie donne de la science divine et du concours une solution non pas certes exhaustive, mais autrement éclairante, du mystère et qui nous montre vraiment bien où il faut le mettre. C'est dans cette voie qu'il convient définitivement de s'orienter.

Le travail du P. d'A. n'eût-il que le mérite de mieux montrer dans quel sens on doit travailler, aurait rendu grand service. Mais il a évidemment bien d'autres qualités et du point de vue historique, il a dès longtemps conquis de haute lutte une place de tout premier rang. L'on ne peut que souhaiter voir le R. Père poursuivre ses beaux travaux d'histoire de la scolastique comme surtout de la patristique, où il est décidément l'un de nos premiers Maîtres contemporains.

§ 3. — Grégoire de Valencia et le Molinisme.

Le dernier ouvrage que nous recenserons dans cet article sur le concours divin, est une monographie très intéressante du P. Guillaume Hentrich, S, J., qui a pour titre : *Gregor von Valencia und*

der Molinismus, contribution à l'histoire du Prémolinisme, à l'aide de sources inédites[1].

Le XVI[e] siècle qui fut celui de la Renaissance des lettres et des arts, fut aussi un siècle de renaissance pour la philosophie et la théologie, surtout en Espagne; et il serait bien à souhaiter, comme l'auteur en formule lui-même le vœu, que des travaux soignés et scientifiques fussent publiés sur les grands hommes de cette période, comme on le voit faire pour les scolastiques du Moyen Age. Grégoire de Valencia (1548-1603) ne le cède point en intelligence à ses confrères jésuites Suarez, Molina, Vasquez et autres, dont la valeur personnelle et l'originalité dépassent de loin celles de plusieurs écrivains de ce temps-là comme des temps qui suivirent et qui cependant jouissent d'un plus grand crédit et d'un plus grand renom.

C'est à un point de vue très spécial que le P. Hentrich étudie Grégoire de Valencia dans ce petit volume, à savoir, comme son titre l'indique, au point de vue du seul Molinisme. Et la question qu'il se pose est celle-ci : Valencia fut-il, comme on le croit généralement et comme tendait à accréditer cette opinion la défense active qu'il prit à Rome de la *Concorde* de Molina, fut-il un moliniste avant la lettre, un tenant de la science moyenne avant Molina, ou au contraire fut-il amené au molinisme peu à peu et comme malgré lui? Les résultats auxquels l'étude des documents manuscrits a conduit le P. Hentrich, se ramènent à ceci, comme il nous l'expose lui-même :

« Jusqu'à ce qu'il eût pris connaissance de la Concorde de Molina, Grégoire de Valence sans aucun doute avait été très éloigné du courant d'idées et très opposé aux principes du Bannézianisme ; mais il n'était en aucune façon orienté vers le système spéculatif de la *scientia media*. Bien plus, comme le montre une pièce inédite découverte par l'auteur, il niait carrément que Dieu eut la connaissance certaine des futurs conditionnels. Aussi bien, Grégoire, dans un écrit de 1576, *De divinae gratiae natura*, avait exposé une solution personnelle du problème du concours divin à la liberté humaine, solution qui prenait son point de départ dans la nature de l'autodétermination du vouloir libre. On pourrait appeler ce système le *Valencianisme*. Celui-ci se trouve encore défendu dans le grand commentaire de saint Thomas que publie Grégoire en 1590-1591. Une analyse minutieuse de cet ouvrage décèle les traces très nettes d'une véritable stratification : des vues molinistes très superficielles d'une part,

1. Wilhelm HENTRICH, S. J., *Gregor von Valencia und der Molinismus*, ein Beitrag zur Geschichte des Prämolinismus mit Benutzung ungedruckter Quellen. Innsbruck, Rauch. 1928; in-8, XII-170, pp. L'auteur a résumé les résultats de son enquête et de sa thèse dans un article de *Scholastik*, 1929, *War Gregor von Valencia Prämolinist?* pp. 91-106.

et de l'autre, la construction d'une synthèse complète et originale où Grégoire prend position vis-à-vis des problèmes de la grâce et du libre arbitre en fonction de principes tout à fait étrangers à la conception fondamentale de Molina. Valencia, écrit le P. H., a introduit le molinisme dans son livre comme du dehors et d'une manière furtive, au cours même de l'impression ; il y fut amené par les instructions du nouveau *Ratio studiorum*, mais aussi par l'étude de la *Concorde* de Molina qui l'avait personnellement convaincu. En sorte que Grégoire doit être définitivement rayé de la liste des Prémolinistes (p. 139). Il n'eut d'ailleurs pas pour autant à renoncer au principe essentiel de sa propre solution ; et celle-ci a trouvé jusqu'à présent même ses défenseurs. »

Notre intention est d'exposer ailleurs, à l'aide du livre du P. H., l'essentiel de ce système fort intéressant. Qu'il suffise ici de remercier le P. H. d'avoir revendiqué pour Grégoire de Valencia, et de lui avoir solidement assuré sa place au soleil parmi les maîtres de la théologie. Des travaux de ce genre aideront en outre beaucoup à préparer l'histoire de la grande controverse *De Auxiliis*, qui dure toujours comme le montrait tout à l'heure l'exemple du P. d'Alès ; et il est à souhaiter que ces travaux se multiplient soit chez les Dominicains, soit chez les Jésuites, soit ailleurs. Les archives des deux grands ordres, comme les Bibliothèques publiques, contiennent sur ce difficile et fondamental sujet de la science divine et de la causalité divine, des documents inédits et nombreux qui ne sont pas moins intéressants pour l'histoire des idées, disons-le franchement, qui sont beaucoup plus intéressants que les extraits de certains sententiaires ou quolibétistes du XIIIe ou du XIVe siècle dont on nous exhibe des élucubrations parfaitement insignifiantes. Le problème vital, essentiel en philosophie, on ne se lassera jamais de le redire, c'est celui de la causalité, qui comprend la transcendance de la causalité divine, et la contingence de l'être et de l'action créés ; le point de vue qui doit dominer tout le reste et occuper le premier plan, c'est le point de vue actif et dynamique, parce que beaucoup plus compréhensif, parce que le seul compréhensif qui implique et suppose nécessairement tout : et l'être et son activité, au delà de quoi il n'y a rien. L'attitude prise à son sujet diversifie seule vraiment les écoles et les mentalités à l'intérieur de la scolastique authentique — pour ne parler pas du néothomisme qui bouleverse complètement le plan de la métaphysique. C'est à ce point central, comme à la croisée des chemins métaphysiques, qu'il faut toujours en revenir. Tous les travaux qui y convergent, tel celui du P. Hentrich, ne peuvent manquer d'attirer l'attention du philosophe, et lui apporter une aide précieuse.

Art. V. — Scolastique et Progrès.

M. Bruni, sous-bibliothécaire à la Vaticane, avait publié en 1927 un opuscule *Riflessioni sulla scolastica* (Rome, Bardi) qui excita au delà des Alpes un vif intérêt. M. Zybura, déjà très avantageusement connu par un ouvrage des plus opportuns et actuel, *Present day Thinkers and the New Scholasticism* (St-Louis et Londres, Herder, 1927), vient de donner au public de langue anglaise sous le titre de *Progressive Scholasticism*, une traduction très claire et fort bien présentée du manifeste de M. Bruni. Cette traduction profite de nombreuses additions et mises au point préparées par l'auteur lui-même en vue de cette édition anglaise. Nul doute qu'en Angleterre et en Amérique les catholiques instruits ne prêtent à ce volume un intérêt égal à celui que prit le public lettré italien au texte original. C'est toute la conception de la philosophie, c'est l'avenir même de la scolastique qui sont mis là en question! N'en voilà-t-il pas assez pour passionner tous les fervents de la spéculation et des choses de l'esprit?

L'ouvrage comprend deux parties. Dans la première, qui a pour titre : « La philosophie scolastique et le Problème de sa liberté », M. Bruni étudie les relations de la foi et de la raison, de la philosophie et de la théologie. Le grand progrès réalisé par la scolastique du XIIIe siècle fut de distinguer les deux ordres. Le mal venait de leur confusion et avait pour origine la mentalité platonicienne, ou plus exactement la théorie des idées platoniciennes, qu'Augustin avait bien baptisée en reportant ces idées en Dieu, mais qu'il y avait malheureusement immobilisées. Le remède vint de la philosophie d'Aristote qui, des hauteurs du monde idéal, faisait descendre l'idée dans l'individu et permit de constituer la philosophie en science distincte, ayant son domaine ainsi que ses méthodes à part, et ne procédant pas par voie d'autorité.

M. B. n'est pas tendre pour l'idéalisme platonicien, qu'il accuse d'avoir entravé jadis et d'entraver encore maintenant le développement que l'on est en droit d'attendre de la scolastique (p. 8). Je crains que les preuves apportées à l'appui de cette assertion (p. 20-28) n'attirent à M. B., de la part des historiens de la philosophie, quelques sérieuses réserves : sa dissertation brossée à grands traits

1. Gerardo Bruni, *Progressive Scholasticism*, trans. by John S. Zybura : a contribution to the commemoration of the fiftieth anniversary of the Encyclical « Æterni Patris ». Londres et St-Louis, Mo., 1929; in-12, XXXVIII-186 pp.

comme elle ne pouvait pas ne pas l'être, apparaîtra forcément un peu superficielle et en certains endroits dépourvue d'acribie. Cependant il sera difficile de lui nier que la théorie des idées séparées rendait quasi impossible une métaphysique de l'individu et que la prévalence exclusive accordée au point de vue de l'Éternel par les théologiens du Moyen Age, héritiers de Platon à travers Augustin, rendait la solution des rapports entre le dogme et la raison singulièrement malaisée. Cette solution ne pouvait se trouver qu'en rompant avec cette mentalité et c'est ce que comprit saint Thomas.

Appuyé sur la philosophie d'Aristote, le Docteur angélique réussit à libérer la raison catholique et l'on ne peut que se ranger complètement, nous semble-t-il, au parallèle tracé par M. B., quelques pages plus loin, entre ces deux grands courants platonicien et aristotélicien qui s'affrontèrent au M. A. (p. 101-102) : l'un prétendant contempler la vérité directement dans sa source même en Dieu, et le monde sensible, *sub specie aeternitatis*, l'autre faisant de cette contemplation le terme de tout un processus inductif. « Thomistic speculation reaches its goal where that of S. Augustine takes its start » : c'est exactement cela. Quelque effort que l'on fasse pour ramener la philosophie des deux grands Docteurs l'une à l'autre, il y aura toujours cette différence de mentalité : chez Augustin, idéalisme ontologique qui prend son point de départ en Dieu et sous la lumière duquel tout est appréhendé; chez Thomas, réalisme métaphysique qui, lui, prend son point de départ dans la donnée concrète, sensible, empiriste si l'on veut, — le saint Docteur n'eût pas reculé devant le mot, — pour aboutir à l'être premier, perfection infinie et lumière intelligible où tout trouve sa raison dernière. D'un côté tendance à identifier logique et ontologique, tendance que l'ontologisme, sous toutes ses formes, devait s'efforcer et se contenter d'exploiter; de l'autre, distinction essentielle entre les deux ordres logique et ontologique, complétée par une autre distinction, devenue classique et non moins nécessaire, entre le naturel et le surnaturel. Or cette dernière distinction, tout de même que la première, précisément l'augustinisme a toujours été impuissant à la maintenir, ou du moins à la sauvegarder de façon stable et efficace.

Aussi est-ce à saint Thomas que vont toutes les préférences de M. B. et est-ce sa solution qu'il prétend adopter et adapter, quand il résume ainsi la thèse qui fait tout le fond de sa première partie : « La scolastique est une philosophie et représente une conception purement et strictement philosophique du monde, malgré ses relations avec le dogme catholique. Bien plus, le système de ces rela-

tions est tout à fait de nature à satisfaire ce qu'il y a d'essentiel dans les prétendues exigences immanentistes de la pensée moderne et certainement aussi à flatter les tendances qui entraînent cette même pensée vers une conception plus intégrale et plus concrète de la vie » (p. 12).

L'admiration que professe un esprit libre comme M. B. pour Aristote aux dépens de Platon est, à l'heure actuelle, assez intéressante et significative pour mériter d'être soulignée. Sans rien taire des lacunes du Stagirite, — il ne saurait être question pour aucun catholique de les méconnaître, — M. B. lui rend excellemment justice en marquant avec force le caractère beaucoup plus réel et concret, et par le fait même beaucoup plus universel et profond et solide, de sa philosophie. Tout ce qu'il en dit réjouira les fidèles de la scolastique traditionnelle. Mais pour beaucoup d'entre eux le rôle que, d'après M. B. la métaphysique d'Aristote a joué au XIIIe siècle, lorsqu'il s'est agi de constituer la philosophie en science distincte et autonome et de résoudre le problème des rapports de la foi et de la raison, sera très neuf (cf. p. 39 sq. surtout p. 44).

*
* *

Dans la seconde Partie qui a pour titre : « La Scolastique et le Problème historique », M. B. trace comme un Discours de la Méthode, un Discours-Programme de la Scolastique future. Distinguant, comme il faut le faire, — mais comme trop de scolastiques ont peur ou se gardent de le faire, — entre *la vérité* et *les systèmes,* entre la Philosophie et les Philosophes (p. 106 sq.), entre la Scolastique et les Scolastiques (p. 134), il admet parfaitement qu'il y a un contenu de vérité immuable dans les divers systèmes, il admet que nous possédons un ensemble stable de doctrine en philosophie dont les éléments ont été fournis aux époques successives de l'histoire et qui s'accroît sans cesse. D'autre part, la manière de présenter cette vérité, de la coordonner, de la comprendre est fonction du milieu, des circonstances, des besoins nouveaux : et c'est la part du système, du contingent qui participe à la mobilité du temps. Faute de s'adapter sans cesse ou de se réadapter aux nécessités des générations nouvelles, faute de reconnaître les richesses inépuisables de *la* scolastique et les virtualités indéfinies des principes de la *perennis philosophia* qu'elle représente, on vit des scolastiques au XIVe et au XVe siècle, tout de même qu'on en voit à l'heure actuelle, prétendre arrêter cette marche en avant et figer la pensée humaine dans des cadres systématiques absolument rigides et partant mortels.

Sur ce thème, dont on ne saurait nier la justesse du point de départ, M. B. est intarissable, parfois même éloquent (cf. surtout p. 127-144 et passim). Il a des mots très durs, — mais qui oserait dire qu'ils sont tout à fait immérités? — pour des hommes connus, tel le P. Mattiussi, dont « la mentalité est incurablement anti-historique » (p. 159) et qui voudraient en revenir purement et simplement au XIII[e] siècle (p. 114-116), comme si rien de bon n'avait pu être pensé depuis lors, comme si l'ère de la vérité philosophique était close avec Thomas d'Aquin de même que celle de la révélation avec les Apôtres[1].

1. M. Bruni n'est pas le seul à se plaindre de cet état d'esprit lamentable qui menace d'envahir le corps enseignant scolastique, ni à gémir sur une situation qui risque de nous faire perdre toute influence sur l'élite intellectuelle en même temps que tout prestige auprès de ceux qui travaillent et qui pensent. M. Jacques LECLERQ, professeur à l'Institut Saint-Louis de Bruxelles, dans un discours sur *La pensée catholique en face des exigences du XX[e] siècle*, prononcé le 22 octobre 1928 et publié depuis en brochure, insiste sur cet état de choses douloureux avec la plus grande force : « L'enseignement se fige. On ne cherche plus la vérité, puisqu'elle est trouvée; on ne fait plus que la transmettre; les plus grands maitres désormais sont des commentateurs; on transpose saint Thomas en formules accessibles; on réduit son système en une sorte de catéchisme où les thèses se succèdent, formulées en des termes dont le sens est convenu; la pensée cesse d'être recherche pour devenir enseignement ou jeu d'esprit en champ clos; comme des enfants avec une boite à constructions, on bâtit des édifices de diverses formes avec des matériaux toujours semblables; et si quelqu'un insinue qu'on en pourrait construire d'autres en renouvelant le matériel, on le traite d'insolent, sinon d'hérétique ». Le P. Lajeunie, O. P. qui cite ce texte dans la *Vie intellectuelle* d'avril 1929, p. 622, ajoute : « Etendre cette critique à tout l'enseignement catholique, et, pour préciser, à toute la pensée thomiste, serait profondément injuste. Mais qui niera l'existence du mal ainsi dépeint et qui pourrait en bien définir l'étendue? Pour se convaincre que le critique a bien vu, il suffit d'ouvrir les yeux ». Hélas! ce n'est que trop vrai. — M. Leclerq dit encore : « Le système de saint Thomas d'Aquin est sans doute la plus forte synthèse que l'on ait jamais faite de toutes les connaissances d'une époque. Elle est du XIII[e] siècle; elle en porte la marque à toutes les pages; c'est une pensée vivante, celle d'un homme concret avec tout le particulier qu'on trouve dans chaque homme. On transpose ce système vivant en un système mort, quelque chose d'abstrait, d'impersonnel, qu'on s'imagine être au-dessus du temps. Avez-vous déjà assisté, lorsque quelqu'un devient très vieux, à ce dessèchement qui se produit parfois dans son organisme, et qui d'un corps bien en chair, bien en vie, plein d'action, fait un squelette revêtu d'un parchemin? C'est à peu près la transformation que subit la philosophie scolastique après la disparition des grands docteurs ». D'aucuns ne trouveront-ils pas ce portrait forcé, se demande encore le P. Lajeunie : « Caricature? Si l'on veut! Mais à cette caricature ne trouverait-on pas de bons modèles et qui ont bien posé? » Des manuels de tout repos, contenant des formules stéréotypées, qu'il n'y a plus qu'à faire apprendre par cœur! Des thèses de contenu et d'allure ultra-schématiques, qui se déroulent et s'enseignent comme des théorèmes de géométrie! Au lieu d'exciter à penser, d'éveiller la curiosité intellectuelle, de former au travail personnel, à la réflexion, d'apprendre à être exigeant pour la rigueur des preuves, on court à ce qu'il y a de plus économique, à ce qui demande le moins d'effort — ce qui plaît d'ailleurs toujours davantage

La philosophie, avec le Docteur angélique, fit des progrès immenses et ces progrès constituent un gain dont il ne faut pas laisser perdre une miette. Dans le sens même de sa thèse (p. 103 sq.), M. B. eût pu ajouter que ces progrès et l'orientation des esprits à cette période d'âge d'or, qu'il nous présente comme fonction de la civilisation du temps, furent largement commandés par les décisions du Concile de Latran et l'hérésie albigeoise qui amenèrent peu à peu comme nécessairement à faire la distinction de la théologie et de la métaphysique et à constituer celle-ci en science à part[1]. Mais la synthèse qui fut réalisée alors n'était pas complète et nous sommes aujourd'hui en présence d'apports nouveaux et parfois hétérogènes, qu'il s'agit d'intégrer dans une synthèse plus vaste et élargie. Le thomisme du XIIIe siècle contient des éléments caducs qu'il faut rejeter, suites principalement de connaissances scientifiques trop rudimentaires et fausses, conséquence surtout d'une mentalité abstractiste, sur le modèle du Platon traditionnel, qui ne pouvait qu'être fermée aux tendances d'une philosophie plus concrète de l'individu et de la vie (cf. p. 103, 130, et surtout p. 147 où M. B. oppose l'*abstractionnisme* de Platon à l'*abstraction* d'Aristote). Une réadaptation s'impose (p. 125, 130) et les scolastiques doivent devenir résolument des modernes progressistes (p. 111), qui ne se contenteront pas de répéter comme des perroquets, des formules mortes, *ne varietur;* qui, surtout, perdant le sens de la tradition comme des exemples laissés par nos grands Docteurs, ne comprennent pas que ceux-ci n'ont jamais prétendu arrêter le progrès, mais nous ont passé un flambeau dont il s'agit d'entretenir et d'intensifier l'éclat. « En ce qui concerne la scolastique, écrit M. B. commentant le Card. Ehrlé, nous ne saurions négliger ce fait que la pensée a réalisé des progrès, même durant la période du nominalisme, et spécialement au XVIe siècle. Saint Thomas n'était pas infaillible, ni saint Augustin non plus. Il serait désastreux de se laisser entraîner par une estime

à l'élève — quitte à donner comme dernier argument qui doit tout emporter et suffire : un argument d'autorité et un appel au « bon esprit » de soumission aux directions de l'Eglise! Comme si vraiment l'esprit de l'Eglise avait jamais été d'imposer à ses clercs une philosophie de paresseux, bonne pour de simples cancres, j'y consens, mais non à coup sûr pour des hommes qui doivent faire rayonner autour d'eux la lumière divine et la Parole de Vie, qui doivent être le sel de la terre! Tout cela représente exactement la thèse de M. Bruni.

1. Cette remarque est du P. Rimaud, dans sa thèse *Thomisme et méthode*, p. 73-76. Elle nous paraît très juste : « Ce qu'ont été les Ariens pour les Pères Grecs des IVe et Ve siècles, les Nestoriens pour saint Cyrille d'Alexandrie, les Pélagiens et les Donatistes pour saint Augustin, ce que seront les Protestants pour la théologie moderne, et les Modernistes pour notre théologie contemporaine, les Albigeois le sont pour la scolastique ».

exagérée de ces deux génies. Pareille exagération rendrait impossible toute utilisation sérieuse même de ces bienfaits que la Providence a voulu accorder au monde par leur entremise. Même en présence des grands maîtres, il faut absolument que notre esprit demeure libre d'enregistrer de nouvelles étapes sur le chemin du progrès » (p. 114-115).

Les scolastiques modernes pratiqueront donc, au sens le plus large, la formule connue *vetera novis augere,* en sorte qu'ils chercheront à s'assimiler toute la substance solide des acquisitions nouvelles et à s'enrichir de toutes les dépouilles de l'Égypte (p. 145). Indigne d'eux serait en conséquence le très maigre idéal que le P. Geny réservait aux métaphysiciens scolastiques de l'avenir et dont plusieurs écrivent un peu naïvement à sa suite qu'il faut se contenter : leur tâche, disent-ils, doit se borner à une pénétration plus grande en profondeur des vérités acquises, il serait vain d'espérer du nouveau dans le domaine de la pensée! Les perspectives de la « philosophie pérenne » sont heureusement plus larges et plus encourageantes. Tout en conservant jalousement le trésor du passé et tout en travaillant dans le sens d'une tradition acquise et éprouvée, qui est seule condition de vie, de durée et de certitude, il y a beaucoup encore à découvrir, et indéfiniment à travailler, à se perfectionne en philosophie, comme en toute science. De grâce, écartons de nous les œillères déprimantes et funestes!

* * *

Nous ne croyons pas avoir faussé ni trahi la pensée de M. B., nous serons plus libre pour l'apprécier. Que vaut l'idée qui commande ce hardi programme? Comment concevoir sa réalisation pratique?

1. *Le principe de ce programme.* — L'idée directrice en est empruntée à Vico et c'est sa « conception du caractère historique de l'idée[1] », qui affirme et implique l'*immutabilité relative* de celle-ci : immutabilité et donc permanence quant à sa vérité essentielle de fond « quoad id quod »; relativité, c'est-à-dire contingence et caducité quant à certaines de ses manifestations, quant à l'organisation de ses résultats, « quoad modum quo » (p. 165-166). Conception intermédiaire, position moyenne entre deux tendances

1. On ne voit pas pourquoi (p. 158 et 162), le texte attribue trois fois à Bruno le même « concept of the historical character of the idea », qui est attribué ailleurs à maintes reprises et avec raison à Vico.

diamétralement opposées : l'une qui fait de la vérité purement systématique une idole ultra-métaphysique, « an ultra metaphysical idol » (p. 160 sq.), l'autre qui fait de tous les systèmes, quels qu'ils soient, une idole anti-métaphysique « an anti-metaphysical idol » (p. 167 sq.), c'est-à-dire sans aucun contenu de vérité absolue, et qui doit être perpétuellement remplacée par des constructions nouvelles faites entièrement à pied d'œuvre. La vérité se tient au milieu, à égale distance de ces erreurs pernicieuses : la raison se définit à la lumière de l'histoire.

A s'en tenir aux lignes générales, cette thèse est parfaitement soutenable. Elle réduit un *système* et les systèmes en philosophie, dans les limites naturelles de la *philosophia perennis,* dont il peut seule être ici question, à leur juste valeur et les met à leur vraie place. Chacun d'eux contient toujours un certain lot de vérités certaines, un fonds commun, qui, lui, ne change pas et peut progressivement s'accroître ; mais chacun présente et organise ce fond à sa manière en s'arrêtant à un point de vue particulier, fragmentaire, l'esprit discursif étant impuissant à enserrer dans une même construction organique tant d'éléments divers et opposés entre eux que suggère la réalité. Mais les points de vue peuvent s'élargir, l'intérêt se déplacer, des données nouvelles bouleverser dans leur agencement ou corriger dans leur précision les données anciennes : d'où possibilité d'explications, de systèmes nouveaux qui prolongeront les précédents, mais ne s'identifieront point avec eux. L'histoire est le principal agent de cette évolution des systèmes, en tant que systèmes, la grande maîtresse de leur vie. Le thomisme, pas plus qu'aucun autre système scolastique, parmi ceux que reconnaît officiellement l'Église, n'est intangible, ni immuable : il est comme tous les autres essentiellement perfectible et *in fieri.*

2. *La réalisation du programme.* — Si le principe ne fait pas de difficulté, il en va tout autrement lorsqu'il s'agit de déterminer ce qui, dans les divers systèmes, est caduc, sujet à disparaître. On comprend qu'en de telles matières l'accord devienne malaisé et que, par prudence, M. Bruni, lorsqu'il aurait pu être question de produire un plan précis, se soit dérobé.

Nous serons moins timides et, tâchant à dégager de l'ouvrage de M. Bruni les grandes lignes de cette réalisation qu'il souhaite, nous suggérons quelles pourraient en être quelques-unes des conclusions pratiques.

a Tandis que l'histoire de la pensée oscille entre deux pôles,

la tendance abstractiste et le goût du concret (p. 140 sq.), il faut prendre son parti du mouvement actuel. C'est décidément pour une philosophie plus concrète que nos contemporains marquent leurs préférences et il y a lieu d'en tenir compte. Non pas qu'il faille en rien céder à ce courant, détestable et éminemment corrosif, de la pensée moderne, qui voudrait en quelque sorte substituer, comme règle du vrai, les puissances de sentiment aux exigences rigoureuses de la raison métaphysique, pour tomber finalement dans un nominalisme radical, destructeur de toute métaphysique et de toute philosophie, ou un immanentisme parfaitement inintelligible ; — qui voudrait confondre tous les domaines et tous les ordres : la volonté avec l'intelligence, le cœur avec l'esprit, la nature avec la surnature, le logique avec l'ontologique ; — qui voudrait donner comme base à la philosophie, non plus des démonstrations sévères, exprimant des nécessités absolues et marquant dans leur évolution méthodique un progrès lent et assuré dont l'esprit est maître et dont il a conscience d'être maître, mais bien plutôt : soit des affirmations gratuites *a priori,* qui seront basées sur un dynamisme aveugle, non justifié, et dont on n'aura qu'à dérouler le contenu factice, soit des données que l'on affirme implicites, mais dont on se coupe tous les moyens de fournir une explicitation et aux conclusions desquelles on est amené à faire crédit à l'aveugle par pur fidéisme, soit encore, chez un si grand nombre, de vagues aspirations vers l'infini, résurrection du romantisme, qui leur font prendre le dieu de Jocelyn pour celui du Mont Sinaï !... A Dieu ne plaise que quelque concession soit faite à de telles aberrations, qui ne manqueraient pas de saper par la base et de ruiner toute vraie science philosophique, et de déconsidérer à jamais la scolastique [1].

Mais si l'on fait de la métaphysique avec sa raison et non pas avec son cœur, ni avec de la littérature, ni avec une vague sentimentalité, cela n'empêche nullement, loin de là, de faire bon visage à certains courants modernes, plus réalistes, plus concrets, dirions-nous, qui, jusqu'ici n'ont pas encore conquis dans la scolastique la place qu'ils auraient dû. La valeur métaphysique de la donnée de conscience et son importance exceptionnelle

1. Sur le sens de la philosophie moderne, M. Bruni suit, en la modifiant un peu, la thèse développée par le Prof. F. OLGIATI, de Milan, dans de nombreux articles et ouvrages (1920-1926). Sur les rapports qui existent entre l'immanence et ce goût du concret, *concreteness*, qui caractériserait la pensée contemporaine, ou plutôt sur les différences qu'il y aurait entre ces deux tendances, l'on trouvera d'intéressants détails, p. 147-158. Force est bien d'avouer cependant que si, en théorie, non seulement la distinction est tout à fait recevable mais s'impose, en pratique il est difficile de décider lequel des deux courants l'emporte à l'heure actuelle.

dans l'établissement des thèses fondamentales de la philosophie rencontrent encore trop de défiance. On s'est habitué à n'y voir que de l'empirisme, à y trouver un danger de nominalisme! et l'on ne néglige cette source essentielle de connaissance réaliste que pour tomber dans un abstractisme parfaitement vide, ou, comme dit W. James, « vicieux ».

Par suite des mêmes dispositions d'esprit, on ne fait pas au dynamisme sa part. Je suis plus exigeant et plus difficile que quiconque pour définir et délimiter la portée des preuves qui s'appuient sur une telle base. Comme je l'ai dit et redit plus haut, le dynamisme de nos facultés supérieures, intelligence et volonté, ne pose pas par lui-même le réel, l'être, puisqu'aussi bien le dynamisme ne vaut que dans la mesure où il est lui-même être, c'est-à-dire vraiment *naturel,* et non pas illusion, dans la mesure où ce vers quoi il tend est soi-même être et susceptible d'être atteint. On ne l'acceptera donc comme principe d'argumentation ayant droit d'être écouté que si l'on a déjà établi que nos tendances intellectives sont elles-mêmes *être* et ordonnées à l'*être.* Ce premier point, acquis, la nature propre de l'objet vers lequel elles tendent, et qu'elles impliquent comme raison d'intelligibilité, ne se pourra déterminer qu'en fonction des exigences naturelles de ces facultés : or ces exigences sont mesurées par la capacité de ces mêmes facultés, laquelle est essentiellement finie et par la réalité de l'objet dont la possibilité ou l'actualité ne devra pas faire question. Mais, tout en maintenant une extrême rigueur dans l'usage d'un instrument aussi délicat, il ne faut pas pour autant renoncer à l'instrument lui-même. Sagement employé et au bon endroit, comme organe de suggestions et d'excitation à la recherche, comme source de connaissance des natures finies dans les limites de leurs exigences finies, comme principe d'explication de la nature divine, une fois connue son existence et notre dépendance à son égard, — il sera du plus grand secours, et en ce point, la philosophie du XIXe et du XXe siècle a eu parfaitement raison de lui accorder le plus grand crédit.

En accueillant ces manières de penser et de philosopher toutes modernes et toutes concrètes, que fera-t-on d'autre, après tout, que de revenir à l'antiquité et de retrouver ce courant augustinien, volontariste et psychologiste, que le point de vue strictement métaphysique et ontologique de saint Thomas a trop rejeté dans l'ombre? Il ne s'agit pas d'opposer *per fas et nefas* thomisme à augustinisme ou à scotisme. Les courants sont distincts, c'est entendu. Mais la tâche de l'avenir ne doit-elle pas être de les fondre en les enrichissant de tout l'apport des conquêtes passées et futures?

On dira peut-être : saint Thomas, comme l'a justement montré le P. Rimaud après le P. Rousselot, se laissait peu toucher par le point de vue concret comme tel. L'individu ne l'intéressait qu'en fonction de l'universel et comme point de départ d'une spéculation plus haute ; il fut aussi peu que possible, sinon pas du tout, psychologue au sens moderne du mot. — Mais ce concret dont nous parlons ne se réduit pas heureusement à la psychologie ainsi entendue ! Il vise avant tout ce retour à la donnée d'expérience, au fait, comme point de départ ou comme règle de contrôle de construction métaphysique, à laquelle s'est si bien soumis saint Thomas ; il vise ce finalisme qui court à travers toute l'œuvre du saint Docteur et nous laisse ouverts des champs immenses d'étude encore inexplorés, où doit venir s'insérer, comme de lui-même, ce dynamisme dont nous parlions tout à l'heure. Qui fut plus concret en ce sens que lui, ou que, mieux encore peut-être, son maître Aristote ? La métaphysique, pour saint Thomas, ne fut pas avant tout la « science des essences éternelles », comme pour saint Augustin, mais bien plutôt la science des rapports de l'universel avec l'individuel.

D'ailleurs, en ce point même comme en d'autres, il faut le compléter. La psychologie au sens moderne n'est nullement à dédaigner et peut fournir des données précieuses. L'individu, comme individu, étant, avec les éléments nécessaires qu'il implique, la réalité par excellence, mérite notre attention principale. Le tout n'a été dit de rien et des efforts persévérants dans cette voie doivent être tentés. M. Bruni veut que la *modernité* soit l'une des premières conditions que réalise la vérité pour qu'elle s'impose (p. 142-144). Nous venons de dire en quel sens, entre beaucoup d'autres, on peut l'entendre. Une seconde condition de renouveau pour la scolastique est, d'après M. B., le recours éclairé mais très large à l'*éclectisme*, qui prend, comme le pratique encore si délibérément saint Thomas, son bien partout où il se trouve (p. 116-121). Les lecteurs des *Archives* connaissent ce point de vue que nous y avons développé jadis. M. B. connaît et cite ce que les *Archives* en on dit. Inutile donc d'insister[1]. Mais l'auteur y ajoute le témoignage beaucoup plus autorisé de S. E. le Card. Ehrlé et d'autres autorités qui consacrent ce point de vue. Nous ne pouvons qu'y applaudir.

b) Reste la construction de la synthèse, le but final dont la nécessité n'est pas en cause, la synthèse qui sera provisoire sans doute en beaucoup de parties, mais qui devra être de plus en plus

1. Je signale au passage une erreur dans la référence donnée p. 115, à la note 11, aux *Archives*, vol. IV, c. 4. On indique p. 86, c'est 186 sq. qu'il faut lire.

compréhensive et large, en même temps que plus stable et plus vraie que les précédentes (p. 124). Quelles en seront les conditions?

M. B. pose très justement en principe que le point de départ, le fond de cette synthèse ne peut être que le thomisme de saint Thomas, ce qui est l'évidence même. Dans quelle mesure? c'est ce qu'il ne dit malheureusement pas. Cette omission et l'indétermination de sa solution risquent de lui être imputées à mal par plus d'un lecteur. M. B. en effet écrit ceci :

Le renouveau de la scolastique doit inévitablement entrainer avec soi l'abandon du *système* thomiste, mais non pas l'abandon de l'*âme* qui soutient l'œuvre entière de l'Aquinate et lui confère une haute portée historique. Cette âme est immortelle. La gloire de saint Thomas ne disparaitra pas devant la scolastique de l'avenir. Mais elle est destinée à recevoir une autre interprétation, incontestablement plus vraie et plus authentique que celle qu'elle a reçue jusqu'ici. Il serait prématuré de dire en quel sens se fera la refonte du système thomiste par la scolastique future. Néanmoins il demeure tout à fait naturel que jusqu'à ce que le mouvement néo-thomiste ait réussi à se fixer et à conquérir une physionomie propre, persiste un courant qui préfère demeurer attaché à la lettre de saint Thomas, selon le type consacré. Les cercles officiels de l'Église, sans aucune intention de parler *ex cathedra* en philosophie, continueront peut-être longtemps encore à recommander la doctrine thomiste comme une doctrine sans danger pour le dogme (*tuta*), comme la doctrine plus sûre. Mais la juste liberté qui sera laissée au courant progressiste rendra finalement superflues beaucoup de ces mesures de prudence qui, aujourd'hui, peuvent sembler excessives à plusieurs, mais qui, à cause de l'état présent de non-maturité de la pensée néo-scolastique, continueront sans doute à se recommander d'elles-mêmes aux autorités ecclésiastiques responsables » (p. 126).

C'est trop et trop peu ; et de multiples distinctions s'imposeraient ici que la place et le temps nous manquent pour proposer. Quelques remarques brèves suffiront.

Qu'entend l'auteur par *système thomiste?* S'il désigne ainsi la synthèse que nous tenons du P. Mattiussi, il est à croire que plusieurs de ses parties tomberont avec le temps. Au reste, comment se ferait-on illusion à leur propos? Chacun ne met-il pas ce qu'il veut sous ces formules d'apparence et d'intention rigides? Peut-on imaginer rien de plus divers que le paléothomisme dominicain et « le néothomisme franco-belge », comme on dit maintenant en Allemagne? L'un et l'autre cependant se réclament à l'envi du même formulaire.

Mais le système thomiste ne comprend pas que ces thèses ultra-systématiques, il en comporte beaucoup d'autres, qui, elles, ne

devront pas tomber et qu'il s'agit bien plutôt de renforcer, de revivifier. Prétendre que l'on devra seulement garder du système son *âme* n'est pas assez et prête à équivoque dangereuse. Mais ici impossible de détailler.

Disons plutôt ce qui nous semble, dans le système, sujet soit à élargissement, soit à révision pure et simple : et le tour en est vite fait, — le reste constituant un ensemble immense qu'il serait bien oiseux de parcourir, et représentant le noyau autour duquel devront se grouper les acquisitions nouvelles.

1° Tout d'abord le principe de la limitation de l'acte, entendu au sens fort d'une limitation par une puissance *subjective* et avec lui l'orientation de la synthèse qu'on prétend lui faire soutenir, devront céder la place à une autre interprétation de la participation et de la contingence. En vain d'ailleurs chercherait-on l'ébauche de la systématisation Mattiussi chez saint Thomas ; et quant au principe, certainement le Docteur angélique ne l'a pas compris de cette façon rigide, ni ne lui a donné cette portée universelle : ce qui est déjà fort notable. Mais ce qui l'est davantage, c'est que le principe ainsi compris constitue pour la spéculation métaphysique bien plutôt un obstacle qu'une aide.

Le R. P. Boyer écrivait récemment, dans *Gregorianum*, 1929, p. 157, que, « sans ce principe, je ne vois pas qu'on puisse philosopher ». Outre que saint Thomas n'a pas du tout donné au principe la signification que lui prête le R. Père, ne serait-il pas beaucoup plus exact de dire qu'avec ce principe, pris à la lettre et en un sens universel et exclusif, tout progrès dans l'étude du réel devient impossible et que la connaissance intime du réel risque d'être faussée, puisqu'aussi bien l'être créé n'est pas univoque, puisqu'il y a du réel qui est limité par soi, puisque les limitations sont analogues et que la participation peut et doit s'expliquer réellement d'autre façon, à moins d'aboutir logiquement au panthéisme? Quatre pages après avoir écrit la déclaration qu'on vient de lire, le P. Boyer nous dit avec sérénité que le métaphysicien scolastique ne doit pas tant mettre son idéal et ses espoirs « dans la découverte de vérités encore inaperçues », que « dans une compréhension plus réelle et plus répandue des vérités acquises » (*ibid.*, p. 161). Quand on tient le principe de la limitation de l'acte au sens fort, il ne faut pas s'étonner que l'on modère à ce point ses ambitions ; mais on peut même douter que cet objectif, réduit et modeste à l'excès, puisse être ainsi atteint. Il faudra décidément qu'on renonce à ce reliquat d'idéalisme ontologique, hérité de Platon, qui fausse toutes les perspectives dans le plan de la connaissance.

Mais il ne faudra pas renoncer pour autant à cette division d'Acte et de Puissance, qui sera l'éternelle gloire du Stagirite et dont la fécondité est sans pareille. Gardons toute la théorie, mais avec son ampleur native ; restaurons-la et complétons-la dans le sens même d'Aristote, qui se garda bien de lui donner l'allure étroite, si chère à nos modernes thomistes et qui en fit un principe d'explication universelle synthétique, admirablement souple, susceptible de recevoir des applications de valeur si diverse, capable de s'adapter, en raison de son universalité même, aux ordres de réalité les plus variés, voire à tout l'être. La synthèse, bâtie sur cette division, les scolastiques n'ont pas à en changer la structure, ni les arêtes essentielles, ils y peuvent faire rentrer tout l'ordre dynamique, aussi bien que le statique : les assises du palais qui doit les abriter existent depuis longtemps, ils n'ont qu'à en poursuivre l'achèvement et l'enrichissement en revenant à l'esprit original des premiers architectes.

2° La synthèse scolastique de l'avenir transformera aussi sans doute cette autre part de l'héritage grec, qui, elle, nous vient plutôt d'Aristote, le grand maître pourtant et le vrai père de la scolastique et qui est la théorie de l'individuation par la matière. Quoi qu'il en soit de ses attaches païennes avec le dualisme anti-créatianniste des Anciens, sur lesquelles le P. Romeyer a si fortement insisté dans son mémoire sur *Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain* (surtout p. 17-25), et sur lesquelles on peut discuter, il est impossible de nier que cette théorie, prise à son tour au sens absolu de nécessité métaphysique où le prend le système thomiste actuel, constitue un poids très lourd pour ceux qui cherchent à approfondir la nature de l'individu comme tel et à éclaircir la métaphysique aussi bien que la psychologie de la connaissance.

Il ne s'agit pas de contester que, dans l'individu matériel, il y ait un élément potentiel qui ne soit pas complètement intelligible par lui-même ; cet élément constitue le principe radical du mouvement, — et en quelque sorte du désir, selon l'explication d'Aristote, — qui porte l'être en puissance à atteindre l'acte qui le rapprochera davantage de sa perfection propre. On ne contestera pas non plus que la matière soit *dans les êtres matériels* un principe de multiplication et d'inégalité. Mais si l'individuation, comme il appert d'ailleurs, comporte deux problèmes, celui de la *singularité* et celui de la *multiplication*, on ne saurait admettre d'une part que la multiplication (non plus que l'inégalité) dans les espèces en général, de l'autre que la singularité et l'incommunicabilité dans les êtres matériels doivent exclusivement se comprendre par la matière. La multiplication

s'explique au mieux par cette double relation à la cause infinie exemplaire et efficiente qui définit la contingence; la singularité, c'est-à-dire le principe de réalité propre et de perfection individuelle, a sa raison d'être avant tout dans l'élément formel d'où procède l'*esse* et dans l'*esse* lui-même. Cela étant, on ne voit aucune difficulté intrinsèque s'opposant à une connaissance immédiate de l'individu comme tel, à une saisie directe par l'intelligence d'une nature singulière, appréhendée tout à la fois par son élément formel et son élément matériel, pour autant que celui-ci est intelligible par la forme, pour autant que l'*idée* de cette nature comporte à la fois *et* telle forme *et* telle matière. Aussi bien, l'idée propre de l'individu, comme nous l'esquissions plus haut (Cf. p. 123, note 1), comprend sous *cette* forme et *cette* matière, d'un côté un fond nécessaire et universel, de l'autre une part personnelle, incommunicable et essentiellement originale; le tout représentant la substance de l'être réel et concret qui demeure sous les fluctuations du temps. Quoi qu'il en soit des autres substances, telle est du moins la réalité vivante qui est saisie à même dans la conscience du moi. Il y aura toujours dans la connaissance que nous en aurons un reste imperméable à notre esprit. Mais cette inintelligibilité, résultant de la matière, n'étant que partielle, rien n'empêche que, dans cette mesure restreinte, nous ayons par l'intelligence et d'emblée, sans intermédiaire ni espèce expresse, encore que confusément, l'intuition de l'être singulier que nous sommes. Ce qui pour autant laisse le champ libre à une science de l'individuel [1]. Objecter ici que *corporeum non potest imprimere in incorporeum* serait faire de l'âme, forme d'un corps, une forme séparée, méconnaître dans leurs fondements les notions d'acte et de

1. D'aucuns nient toute intuition intellectuelle de l'être singulier, même du moi. Tenant d'autre part une théorie de la connaissance intellectuelle qui, dans le jugement, pose une relation implicite à l'être en tant que tel, ils croient par cette négation pouvoir éviter l'intuition ontologiste de l'Absolu-Dieu. Parce que leur point de départ est pris dans la connaissance créée et que tout jugement, s'il implique Dieu, l'implique dans le finalisme dynamique de l'intelligence, ces néothomistes pensent en effet que l'intuition implicite de l'être dans la finalité porte le caractère d'une réalité créée, étant « un mouvement vers Dieu de la créature par la créature » : ce qui les préserverait de tout ontologisme. Mais la tentative paraît vaine, tout de même, que la distinction faite par ces auteurs entre Dieu et l'être en tant que tel. Il importe peu que cette saisie immédiate de Dieu se fasse dans un plan statique, comme le voulaient les anciens ontologistes, ou dans un plan dynamique, comme le veut la nouvelle école : la différence est, au point de vue du résultat, de conséquence nulle. C'est toujours assurément de part et d'autre dans un acte créé, que s'atteint directement l'Absolu, quelque confuse qu'en soit la manière au regard de la conscience; de part et d'autre aussi l'on affirme *a priori* qu'il en *doit* être ainsi, cette appréhension directe étant déclarée condition nécessaire d'intelligibilité : ici du dynamisme finaliste de l'intelligence, là des caractères de l'idée, — en sorte que, de

puissance, et revenir au dualisme cartésien qui manqua toujours d'expliquer l'union de l'âme et du corps ; ce soi-disant principe, du moins appliqué à l'âme, est absolument faux.

3° Enfin ladite synthèse ne manquera pas de laisser tomber peu à peu, malgré la séduction qu'elle excerce toujours sur certains esprits absolus, la thèse, — à coup sûr fondamentale celle-là et seule vraie caractéristique essentielle de toute l'école bañézienne, — du prédéterminisme physique. Cette thèse implique une mentalité à part, une âme à part avec son exclusivisme autoritaire et sa conception hautaine de la transcendance divine. Dans la synthèse qui s'en est inspirée depuis Bañez, il faut bien reconnaître un système qui rend impossible non seulement le jeu de la liberté et l'autodétermination du vouloir, je veux dire le *dominium* propre du sujet sur l'acte spécifique de choix, mais toute assimilation et explication vraie du dynamisme pris dans son ensemble [1], de tout ce qui est vie et tendances. Cette synthèse semble bien fermer la voie à toute *métaphysique concrète* (c'est à dessein que j'accouple ces deux mots) de la personne et de la liberté, privée qu'elle est de la notion propre de vraie puissance *active*. Une philosophie dynamiste pure qui ne serait pas ontologique et ne s'appuierait pas sur l'être qui est, constitue

part et d'autre, l'explication métaphysique du mécanisme de notre connaissance procède de Dieu, en qui nous percevrions d'abord toute réalité comme réalité, aux créatures, ce qui est le principe essentiel de l'ontologisme, et non pas des créatures à Dieu, comme le veut le thomisme péripaticien. Quant à la distinction entre Dieu, et l'être en tant que tel, elle n'a d'autre signification dans la théorie que celle d'une double connaissance subjective, là distincte et ici confuse, l'être en tant que tel n'y désignant nullement une notion abstraite, mais la réalité indéterminée de l'être total, qui nécessairement comprend Dieu. Quand on nie la distinction de l'ordre logique et de l'ordre ontologique, la confusion est fatale, mais aussi les graves conséquences qui s'ensuivent.

1. Ce n'est pas moi qui le dis le premier. Le R. P. Gardeil, O. P., dont on ne méconnaîtra pas l'autorité exceptionnelle dans l'école thomiste contemporaine, l'avait déjà écrit, voilà juste vingt ans, en 1909. Comparant les deux systèmes augustinien et thomiste, qu'il appelle, le premier dynamiste et le second ontologique, il disait : « La conception ontologique déborde en universalité la conception dynamique, elle l'englobe et n'est pas englobée par elle. Et cependant dans l'organisation des réalités théologiques en vue du bien premier, la conception dynamiste de la théologie renferme quelque chose que la théologie ontologique ne peut réduire. *E pur si muove*, pourrait répondre le théologien dynamiste. C'est très bien, vous intellectualisez l'attrait du bien, et le mouvement qu'il provoque, mais en l'analysant vous le déformez. Il y a quelque chose dont vous ne parvenez pas à vous saisir : c'est le dynamisme vivant qui les relie. — Que répondra le théologien ontologiste à ce reproche ? S'il est clairvoyant, il concédera qu'il en est ainsi, qu'il y a du réel inadéquatement rendu dans son système, et c'en sera assez pour qu'il se rende compte qu'il n'exprime qu'imparfaitement sur ce point ajouté à beaucoup d'autres, le mystère divin. Mais cela ne suffira pas pour lui faire abdiquer la primauté de *Ce qui est*, sur ce qui, étant bon, ne représente qu'un aspect de l'être » (*Le donné révélé et la théologie*, 1910, p. 283-284).

une absurdité impensable à la réflexion et ruineuse dans ses résultats. Mais une philosophie qui manque à expliquer l'*agir*, « agere sequitur esse », est lamentablement déficiente et incomplète.

Comparant entre eux les systèmes de Bañez et de Molina, défendus respectivement par les Dominicains et les Jésuites pour expliquer le concours divin, le P. Monsabré les définissait ainsi en 1876 à Notre-Dame : « L'un [celui de Bañez] plus divin, l'autre [celui de Molina] plus humain; l'un fièrement assis sur les hauteurs de la métaphysique et de là contemplant tous les êtres et leurs relations, l'autre plus humblement appliqué à la connaissance expérimentale du jeu des facultés humaines et de leurs actes; l'un plus audacieux et plus ferme dans la marche logique de ses conceptions, l'autre plus prudent et plus souple à l'encontre des difficultés ; l'un plus grandiose par son unité, l'autre plus accessible à notre infirmité ; l'un plus austère, l'autre plus compatissant; l'un mieux compris par les générations croyantes formées au respect et au culte de l'autorité absolue, l'autre plus sympathique aux générations raisonneuses où se sont développés, jusqu'à l'exagération, le sentiment et l'amour de la liberté ; l'un plus terrible au naturalisme de Pélage, l'autre plus funeste au fatalisme de Calvin » (23e confér., p. 240). Ce parallèle savamment balancé n'a pas vieilli. Les générations nouvelles n'ont fait qu'accentuer leur évolution dans le sens de la théorie moliniste aussi bien pour le problème de la prédestination que plus encore pour tous les autres en matière philosophique. Et ce n'est pas nous qui nous en plaindrons, cette tendance marquant une volonté arrêtée de procéder du plus connu au moins connu, du concret à l'abstrait, ce qui est la seule vraie méthode en philosophie et un retour à l'esprit primitif de la scolastique. Si l'on veut atteindre nos contemporains, c'est dans le sens de cette métaphysique concrète, en contact continuel avec l'expérience et la vie, qu'il nous faudra calculer nos efforts, et préparer nos effets, non seulement pour le plus grand bien des âmes, mais pour le plus grand progrès de la vérité.

L'ouvrage de M. B. suggérerait encore bien d'autres remarques, mais il faut finir. Félicitons vivement M. Zybura d'avoir mis à la portée du public de langue anglaise un ouvrage aussi utile et d'y avoir joint une longue et docte introduction où il donne de précieux renseignements sur les tendances et les divers courants qui se font jour parmi les néo-scolastiques actue ls. On ne peut que louer son érudition et son intelligente largeur d'esprit.

Jersey. Pedro Descoqs, S. J.

V. HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

PLOTIN

par Émile Bréhier.

Sous le titre *La philosophie de Plotin,* M. Bréhier reproduit dans un élégant volume les cours faits en Sorbonne durant l'hiver de 1921-1922 et déjà publiés par la *Revue des Cours et Conférences.* Il ne faut point chercher dans ces pages un exposé complet de la philosophie plotinienne. Bien des points de vue ont été délibérément omis, par exemple tout ce qui concerne le monde sensible, la matière, la nature... L'historien a borné son étude à ce que Plotin appelle l'*intelligible* ou les *choses divines*, c'est-à-dire l'Un, l'Intelligence, l'Ame, les fameuses hypostases qui suffisent, en somme, à expliquer toute la réalité. Au sujet ainsi délimité, on peut néanmoins, pense l'auteur, laisser le titre de *Philosophie de Plotin* « parce que nous croyons que là est le cœur de sa pensée. Ces choses divines, c'est la chère patrie à laquelle doit retourner l'Ulysse qu'est l'âme errante dans le monde sensible ; et comme Ulysse, elle doit se soustraire à l'enchantement des choses sensibles, aux charmes de Circé » (Introd., p. v).

La doctrine de la *procession* est exposée d'une façon très pénétrante et elle est très heureusement rattachée aux spéculations astronomiques d'Eudoxe. Suivant le célèbre astronome du ve siècle, « le ciel est constitué par des sphères concentriques ; celle qui a le plus grand rayon porte des étoiles fixes ; celles qui ont un moindre rayon portent chacune une planète... La régularité et la périodicité du mouvement des sphères rend le devenir du monde également fait pour la connaissance rationnelle. Un tel monde est éternel, et les périodes se succèdent sans fin, se reproduisant les unes les

1. Emile BRÉHIER, *La Philosophie de Plotin.* Un volume in-16 jésus de la *Bibliothèque de la Revue des Cours et Conférences,* XIX-188 p. Paris, Boivin et Cie, 1928. Prix : 15 fr.

autres » (p. 36). De cette conception, que Plotin a défendue dans un traité spécial (*Ennéades*, II, 1), il résultait : 1° que le principe d'un tel monde devait être un ordre intellectuel fixe, comprenant sous une forme éternelle les rapports perçus dans le monde sensible. Or cette condition est réalisée dans l'hypostase Intelligence qui est, avant tout, un ordre ou un monde intelligible. Mais il était nécessaire de poser au-dessus du monde intelligible, qui est une unité multiple, un principe explicatif de cet ordre à la fois un et multiple. Ce principe sera l'Un absolu, sans distinction et sans variété. De par ailleurs, pour que l'ordre soit réalisé dans la matière, il faut admettre, au-dessous du monde intelligible, une autre hypostase, être actif qui fasse participer la matière de l'intelligence : ce sera le rôle de l'Ame. Telles sont les trois sphères concentriques, distinctes, mais solidaires : « au sommet l'Un, d'où procède l'Intelligence; de l'Intelligence, à son tour, procède l'Ame ». 2° Que ces hypostases, puisqu'elles sont des principes d'explication cosmologique, suffisent à expliquer ce monde. Donc on ne doit imaginer entre elles « aucune relation arbitraire, aucune relation de volonté à chose voulue ; la conséquence naît du principe d'une manière nécessaire ; la nécessité des événements cosmiques s'étend aux choses qui en sont les principes » (p. 39). Aussi le processus du développement des hypostases a un caractère permanent, fixe, éternel. C'est nous qui, pour le besoin de l'exposition, semblons attribuer à ces principes un devenir temporel. Mais en réalité leur ordre de succession est purement logique.

Que faut-il entendre exactement par ces hypostases, l'Un, l'Intelligence, l'Ame? M. Bréhier analyse très consciencieusement ces notions dont il fait ressortir toute la complexité. Ces analyses mêmes montrent à quel point une étude détaillée du vocabulaire plotinien reste nécessaire. L'interprétation de la philosophie de Plotin sera toujours forcément arbitraire, tant qu'on n'aura pas préalablement précisé avec soin et classé, autant que la chose est possible, les termes techniques utilisés par le néo-platonicien. Tâche très délicate et difficile, remarquait il y a quelques années le R. P. Arnou, qui nous a pourtant donné un excellent modèle dans sa thèse ΠΡΑΞΙΣ et ΘΕΩΡΙΑ (Paris, Alcan, 1921) : «... par suite de la dégradation progressive des êtres dans le système moniste, le même mot est amené insensiblement à couvrir des concepts qui diffèrent beaucoup, et finissent même par ne plus contenir certains éléments qu'on avait d'abord déclarés essentiels... » (Arnou, *op. cit.*, p. 49). Tâche pourtant indispensable si on veut y voir clair dans un système à la fois si éclectique et si original, et tâche rendue d'autant plus

urgente que nous ne possédons encore aucun lexique convenable de Plotin.

La partie la plus neuve de l'ouvrage est celle où l'auteur essaie d'expliquer le lien étroit qui unit dans le système l'intellectualisme et le mysticisme, M. Bréhier a eu grandement raison d'attribuer au caractère religieux de la théorie plotinienne une place beaucoup plus importante qu'il ne lui en avait accordé dans son *Histoire de la Philosophie*. La belle thèse du R. P. Arnou sur le *Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin* a bien mis en valeur ce point-là. Mais précisément, ce caractère mystique, qui est central dans le système, apparaît au premier abord difficilement conciliable avec les explications rationalistes. « D'une part, la métaphysique de Plotin s'offre à nous comme une solide construction rationnelle où les diverses formes de la réalité sont liées les unes aux autres selon des lois nécessaires. D'autre part, il nous décrit parfois une expérience rare, discontinue, incommunicable, l'expérience mystique de communion avec l'Un » (p. 152). N'y a-t-il pas une antinomie entre les deux formes de pensée, ou du moins, comme bien des interprètes l'ont cru, n'y a-t-il pas un lien très lâche entre la construction rationnelle et l'expérience subjective, individuelle, de l'extase ? Cette dernière n'est-elle pas un apport étranger, dont l'origine devrait être cherchée dans les philosophies orientales, particulièrement dans celles des Upanishads (voir le chapitre très suggestif sur l'*Orientalisme de Plotin*, 107-133)? Ne faut-il pas, avec Zeller, regarder l'explication rationnelle de la réalité comme l'essentiel du système, tandis que la conception religieuse serait un simple corollaire ? M. Bréhier n'en juge pas ainsi. Pour lui, l'extase, l'expérience mystique, qui est de nature sentimentale et supra-intellectuelle, se justifie intellectuellement. Elle ne peut « sous peine de perdre sa portée, être isolée du système ». Sans doute, « en accumulant les contrastes entre la réalité donnée à l'intelligence et la réalité illimitée où se perd l'amour extatique, il semble que Plotin ait coupé tous les liens qui attachaient la première à la seconde, qu'il ait conçu, par conséquent, la vie religieuse à son plus haut degré, comme radicalement distincte de la vie intellectuelle, comme étant d'une autre nature qu'elle, et, pour ainsi dire, dans une autre sphère » (p. 161). Sans doute, tandis que l'Un apparaît comme le principe de la raison, de la vie intellectuelle, il est également donné comme le contraire de cette vie, comme l'irrationnel, objet d'une expérience ineffable. Transcendant d'une part, mesure des choses (théorie rationaliste), il est affirmé, de l'autre, comme immanent à l'âme et à l'intelligence (théorie de l'extase). « Rien ne doit être pareil à lui,

et il faut qu'il y ait des choses pareilles à lui » (*Ennéades*, V, 5, 10). Cette déclaration résume l'antinomie. Antinomie réelle ? Non, répond M. Bréhier. En effet, « la doctrine propre de Plotin, c'est que la transcendance platonicienne, bien comprise, implique au fond l'immanence, en d'autres termes, qu'il ne peut y avoir de continuité véritable dans le domaine des réalités spirituelles, s'il n'y a pas absorption de la réalité inférieure dans la réalité supérieure » (p. 164). Les choses spirituelles ne s'additionnent pas ; elles sont en continuité. « Rien n'est séparé par une coupure de ce qui le précède dans la hiérarchie » (*Ennéades*, V, 2, 1). Les âmes se compénètrent par leurs parties supérieures et constituent une seule âme. L'âme, par son sommet, fusionne avec l'Intelligence et l'Intelligence elle-même, par l'amour, est unie à l'Un. Union qui n'est pas un mélange, mais une ascension des réalités spirituelles vers leur principe. « L'immanence ainsi comprise, semble être à Plotin, non pas l'opposé, mais, au contraire, la condition de la véritable transcendance » (p. 165). C'est par la contemplation que chacun des êtres s'unit à celui dont il procède. La connaissance intime du principe est une communion avec le principe, elle est l'extase. La connaissance mystique n'est donc, au fond, pour Plotin que « l'expérience claire et vivante qui satisfait l'aspiration à l'unité, c'est-à-dire l'aspiration fondamentale de la raison » (p. 167). Si elle n'est pas pour nous, comme pour l'âme et l'intelligence, la voie normale et nécessaire, si elle reste une forme exceptionnelle, momentanée, cela tient uniquement à l'état dans lequel se trouve ici-bas notre âme à nous, liée à un corps et, par là, gênée dans son ascension.

En somme, le mysticisme plotinien est tout imprégné de rationalisme. Il en est même l'aboutissement. Mais ce rationalisme se distingue totalement de celui qui avait caractérisé la philosophie grecque antérieure. Tandis que, précédemment, les formes de la réalité, procédant les unes des autres, avaient toujours été considérées comme des *objets* inertes existant indépendamment des *sujets* spirituels qui les ont posées, chez Plotin, leur substance consiste dans ces actes spirituels eux-mêmes. Il n'y a de réalité véritable que des sujets actifs : l'Un, l'Intelligence, l'Ame ne sont pas des choses, des objets, mais des « attitudes spirituelles ». « Car il n'existe, dans la réalité véritable, rien de tel que des choses ; il n'existe que des sujets qui contemplent, et chez qui la contemplation, comme dans les monades de Leibniz, est à un degré de concentration et de pureté plus ou moins grand. Sujet pur, l'Un ; sujet séparé idéalement de son objet, l'Intelligence; enfin sujet qui s'éparpille et se

dispersé dans un monde d'objets, l'Ame, ce sont partout des sujets actifs, à différents degrés d'activité » (p. 182).

A cette conception se rattache le problème de la destinée des âmes. Le lien qui unit des sujets est, en effet, bien plus intime que le simple lien de connaissance qui relie un sujet à un objet, mais il existe entre eux un courant de sympathie intérieure qui active l'ascension des êtres inférieurs vers les êtres supérieurs et leur transformation en eux. Du reste, aucune différence essentielle ne les sépare : l'âme, dans son intimité, est identique au principe de l'Univers, le principe de l'Univers étant l'âme à l'état de pureté. Donc, contempler ce qu'il y a de divin reviendra à se connaître pleinement soi-même. La destinée de l'âme est alors tout entière dans la vie intérieure. C'est dans ce sens qu'il faut entendre les paroles de Plotin mourant : « Je m'efforce de ramener le divin qui est en moi au divin qui est dans l'univers » (Porphyre, *Vie de Plotin*, 2).

Cette union du mysticisme et du rationalisme, conclut M. Bréhier, constitue un type nouveau d'idéalisme qui a eu son retentissement dans l'histoire des idées : « ... son esprit s'est manifesté sous la forme d'une philosophie à la fois religieuse et rationaliste, mais pourtant profondément rebelle à la pensée chrétienne » (p. 187). Et ceci nous paraît très exact. Une philosophie à base panthéistique sera nécessairement incompatible avec la pensée chrétienne. Or celle que nous venons d'analyser, à la suite de M. Bréhier, porte nécessairement ce caractère. Sans doute, on pourra dire que de nombreuses formules accusent la transcendance totale de l'Un, que le problème de la distinction entre Dieu et la créature ne se posait pas dans les termes où les modernes l'ont posé, et que Plotin aurait énergiquement repoussé toute identification entre l'Un et le monde. Néanmoins, le fond de sa doctrine n'échappe pas, en fait, au panthéisme. L'Un n'est pas toutes choses, il est vrai, parce qu'il n'a pas en soi leurs différences. Mais comme cette différence, a très justement fait remarquer le P. Arnou, comme « cette ἑτερότης n'est pas essentiellement unie à l'être qu'elle différencie, comme elle s'ajoute à lui du dehors et en reste séparable, — outre qu'on ne comprend plus d'où vient ce quelque chose, s'il est vraiment quelque chose et ne vient pas de l'Un qui est tout, ou comment il peut être une différence, s'il n'est rien, — il semble que logiquement, quand nous nous sommes par la purification débarrassés de toute « différence », nous soyons l'Un par identité... » (*Le désir de Dieu*... p. 186). Mais, dès lors, pouvons-nous même parler d'une « pensée religieuse » de Plotin? Oui, évidemment, si nous prenons ce mot dans un sens assez large et entendons par là certaines

aspirations très nobles, certains sentiments de très haute moralité, un besoin de purification et de détachement, un désir de ressembler à Dieu pour s'unir à Lui. Ce sont là autant d'éléments nécessaires à la vie religieuse et l'on comprend que les Pères de l'Église aient pu parfois mettre à profit certaines expressions de Plotin. Mais ce ne sont là que des conséquences de l'idée religieuse. Ce qu'il y a de vraiment essentiel semble bien aussi être rebelle à toute philosophie panthéistique. On ne peut, en effet, concevoir de religion sans surnaturel, ainsi que le notait jadis Brunetière. « Ce ne sont pas seulement des notions connexes, ce sont des expressions synonymes. On peut essayer de détacher la religion du surnaturel qui la fonde... mais ce n'est plus alors la Religion ; c'est autre chose, et qu'il faut, par conséquent, nommer d'un autre nom » (*La moralité de la doctrine évolutive*, p. 7). Et M. Maurice Blondel a bien dégagé le caractère spécifique de l'idée religieuse, en montrant que « ce à quoi le fidèle s'attache comme à l'essentiel de sa foi, ce n'est pas un *objet*, idée ou force dont il disposerait pour l'avoir formée ou captée, c'est à un *sujet*, à un être non seulement doué de vie, de volonté mais encore, mystérieux, inaccessible aux prises naturelles de notre pensée et de notre action, ne se livrant donc que par grâce, par le témoignage qu'il rend de lui-même et de sa propre transcendance, par la lettre révélée ou prescrite des dogmes et des pratiques qui mettent à notre portée son incommunicabilité même... » (*Vocabulaire philosophique*, au mot *Religion*). Or, la philosophie plotinienne répugne à la notion de surnaturel. Elle ignore toute doctrine de la grâce. C'est l'homme qui, par sa seule force, réalise sa perfection et se divinise. Dieu ne se donne pas. Mais l'homme le cherche en lui-même et le trouve. Plutôt que pensée religieuse, nous dirions donc : exaltation de l'humanité.

Le système de Plotin, est-il encore le triomphe de la philosophie rationaliste ? Sur ce point aussi, je crois que bien des réserves seraient à faire, si par « rationaliste » il faut entendre ce qui est pleinement intelligible. Le lecteur des *Ennéades* est sans cesse gêné par une multitude de formules qu'il n'arrive pas à pleinement concilier entre elles, malgré toute l'ingéniosité des interprètes. Cela ne tient-il pas à ce que le panthéisme est précisément la clé de voûte de toute la construction ? Dès lors, comment est-il possible d'unir dans une même réalité, — car, en fin de compte, c'est une réalité identique qui est le fond de toutes choses —, liberté totale et nécessité, transcendance et immanence, participant et participé, sinon par des subtilités verbales ? Tant il est vrai que le monisme absolu apporte la contradiction au cœur même de la pensée !

Vals. Joseph SOUILHÉ.

SAINT AUGUSTIN

I. — Fulber Cayré, A. A., *La Contemplation augustinienne,* Principes de la spiritualité de saint Augustin, Essai d'analyse et de synthèse. Un vol. in-8 de xii-337 pages. Paris, A. Blot, 1927. Prix : 20 francs.

II. — A. Gardeil, O. P., *La structure de l'âme et l'expérience mystique*. Deux vol. in-12 de xxxvi-397 et de 370 pages (*Bibliothèque théologique*). Paris, Gabalda, 1927. Prix : 35 francs.

III. — Michael Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus* (*Münsteriche Beiträge zur Theologie*, Heft, vii-431 pages). Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster (Westf.). Ladenpreis : 17 Mk. 25.

I

Hommage anticipé à la mémoire de saint Augustin, dont l'année 1930 amènera le xv[e] centenaire, ce livre docte et pieux du R. P. Fulbert Cayré vise à mieux nous faire prendre contact avec la doctrine mystique qui emplit les ouvrages du grand Docteur de l'Église. Voilà certes un splendide et fécond sujet d'étude. Redoutable aussi, à cause du nombre et de la richesse des sources, de la manière vivante et extraordinairement souple de l'auteur, des sens divers qu'enveloppent chez lui les mots de tout premier ordre. Le mot *contemplation* est certes parmi les plus chargés d'expérience personnelle et de science. Trop osé serait donc celui qui prétendrait l'aborder de front, avant d'avoir minutieusement préparé, longuement pressenti, et sérieusement mérité ce regard synthétique. Car il le faut embrassant et pénétrant. Des recherches de détail, conduites avec une méthode sévère, de plus en plus élargies et convergentes ; recherches relatives aux influences, aux exposés partiels des divers traités, aux variations et enrichissements du terme ; recherches respectueuses sans en être esclaves de la chronolgie ; bref, une multitude d'essais particuliers peuvent seuls assurer cette vision globale et entrante, C'est à ce prix que s'obtiennent les travaux quelque peu définitifs.

Le livre du P. Cayré mérite-t-il ce qualificatif ? Nous aurons à en

juger, mais ne pouvons le faire à bon escient qu'après un exposé objectif et relativement complet de son contenu.

L'ouvrage comprend deux parties, l'une analytique, l'autre synthétique. La première se distribue en trois séries de trois chapitres (p. 22-23) et ne couvre pas moins de 231 pages (p. 27-258), la seconde est constituée par l'unique chapitre dixième (p. 259-334).

Sortes de travaux d'approche, les trois premiers chapitres indiquent les caractères généraux de la contemplation. Elle est une sagesse *lumineuse* irréductible à la vie active et inférieure à la gloire. L'auteur nous l'apprend dans son chapitre I, où il a soin de noter que certaines exagérations néoplatoniciennes et naturalistes des débuts furent ensuite désapprouvées (p. 27-47). Sagesse *surnaturelle* donc, puisqu'à la différence de la sagesse platonicienne elle est en nous un don de l'Esprit-Saint qui nous accorde avec Dieu et par degrés, élève l'âme vers Lui. D'après le *De quantitate animae*, ces degrés montants sont au nombre de quatre : purification, confiance avide, entrée dans la lumière et contemplation en quelque sorte permanente (p. 66-71). Comme tout ce qui est profondément vécu, aimé et goûté, la sagesse augustinienne, lumineuse et surnaturelle, est encore intensément *réaliste*. Elle constitue une expérience surnaturelle, tour à tour, voire simultanément, douloureuse et joyeuse, expérience progressive de la plus haute amitié accessible en cette vie d'épreuve, celle avec Dieu. Connaissances des choses divines toute pénétrée d'amour, telle est la contemplation augustinienne. Sans atteindre, tant s'en faut, à l'ineffable réalisme de la vision intuitive, elle en est comme une anticipation. Témoin ce beau texte des *Confessions* : « Et aliquando intromittis me in affectum multum inusitatum introrsus ad nescio quam dulcedinem, quae si perficiatur in me, nescio quid erit, quod vita ista non erit » (X, 40). Et cet autre : « Quid autem amo, cum te amo? Non speciem corporis, non decus temporis, non candorem lucis ecce istis amicum oculis, non dulces melodias cantilenarum omnimodarum, non florum et unguentorum et aromatum suaviolentiam, non manna et mella, non membra acceptabilia carnis amplexibus : non haec amo, cum amo Deum meum. Et tamen amo quamdam lucem et quamdam vocem et quemdam odorem et quemdan cibum et quemdam amplexum, cum amo Deum meum lucem, vocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei, ubi fulget animae meae, quod non capit locus, et ubi sonat, quod non rapit tempus, et ubi olet, quod non spargit flatus, et ubi sapit, quod non minuit edacitas, et ubi haeret, quod non divellit satietas. Hoc est quod amo, cum Deum meum amo » (X, 6).

Muni de cette introduction, F. Cayré va, dans le deuxième groupe

de chapitres (4-6), déterminer en son acte essentiel la contemplation augustinienne. C'est le cœur du travail et l'auteur le fonde sur le *De Trinitate*. Augustin y distingue deux *images* de Dieu en nous, l'une dont le point d'appui est naturel, l'autre dont le point d'appui est surnaturel. La première vit dans la raison supérieure, en son opération trine et naturelle (t. IV, mens, notitia, amor ; t. X, memoria, intelligentia, voluntas). C'est la *sagesse naturelle,* qui a pour objet les réalités spirituelles. Dans l'opération de la raison inférieure tournée aux objets matériels se trouve aussi, mais moins parfaite, l'image trine de Dieu. Quant à la seconde catégorie d'images, elle se forme dans l'opération trine et surnaturelle de l'esprit renouvelé, réformé et restauré par la grâce sanctifiante (p. 113). S. Augustin en traite au XIII[e] livre du *De Trinitate*. C'est la *sagesse surnaturelle,* expérience obscure que suscite en nous l'action supérieure des réalités révélées. Sorte de vision de Dieu à travers l'être, le vrai et le bien ; vision dans un miroir, et donc médiate. Sur le caractère surnaturel de cette seconde espèce d'images, le docteur d'Hippone s'explique au livre XIV[e]. Le P. Cayré souligne les conséquences pratiques et ascétiques de cette riche doctrine (p. 122 sq.).

La contemplation surnaturelle consiste donc en une vision médiate de Dieu ; elle le fait trouver, et trouver délectable (reminiscor tui, delector in te). Dieu, le Christ, l'Écriture Sainte sont objet de cette contemplation. Elle s'opère par le Verbe et l'Esprit. Comment cela ? C'est le point délicat. Saint Augustin connaît bien une intuition des idées mais rare et surnaturelle ; habituellement et dans le plan naturel, nous allons de Dieu déjà connu aux idées (De div. quaestionibus, 46 : de ideis). Le *De magistro* lui-même n'affirme au fond rien d'autre que ceci : Dieu est l'Exemplaire premier. Même dans le plan surnaturel, la vision des idées est médiate. Quelle est, aux yeux du psychologue Augustin, leur origine ? Les idées universelles comportent une certaine abstraction (p. 192). Le P. Cayré nuance ici et distingue quatre sortes d'intuition.

Le troisième faisceau de chapitres (7-9) vise à marquer les étapes qui conduisent à la contemplation surnaturelle : les sens, la mémoire, la réflexion sur Dieu. Il faut méditer sa foi et s'en donner quelque intelligence. C'est la marque originale de la théologie augustinienne : affective, montante et étonnamment riche (p. 241). Elle est centrée dans la notion de Dieu (248).

La partie synthétique de l'ouvrage du P. Cayré renferme un seul chapitre, le dixième, qui se distribue en quatre articles : 1) L'ascétique et la mystique ; 2) la contemplation ; 3) la méditation contemplative ; 4) les degrés de la vie spirituelle.

La vie active conduit à la contemplative, l'ascèse à la mystique. Tous sont appelés à la vie mystique, mais l'on n'y parvient normalement qu'au prix d'une ascèse sérieuse. La contemplation est un perfectionnement de la foi, une intellection supérieure de ses données, une vision médiate ou « spéculaire » de Dieu dans le miroir du vrai et du bien. Vision surnaturelle. C'est par l'amour que la foi devient expérience obscure, de plus en plus pénétrante et riche. Parce que nourrie de théologie, la doctrine de saint Augustin sur la contemplation s'avère plus lumineuse et plus ferme que celle des mystiques postérieurs. La contemplation s'affermit par la méditation contemplative. Après avoir montré comment, le P. Cayré achève son ouvrage en parlant des degrés de la vie spirituelle.

*
* *

Le livre du P. F. Cayré est d'une lecture bienfaisante et instructive. Nombre de textes du saint Docteur viennent déposer en faveur des conclusion de l'auteur, qui apparaissent fort considérables.

La contemplation augustinienne est surnaturelle, mais fondée sur l'intuition intellectuelle des propriétés de l'être, intuition naturelle et qui oriente l'âme vers Dieu. Elle est une expérience du divin, mais non une intuition béatifiante comme le sera celle des élus. Cette expérience se peut appeler vision, et le mot n'effraie point saint Augustin, mais cette vision s'opère *in speculo,* dans l'intermédiaire d'une saisie naturelle de l'absolu ontologique en ses aspects essentiels.

Assez embrassante et profonde pour servir de cadre ascétique et mystique aux docteurs spirituels de l'avenir, François de Sales, Jean de la Croix, Thérèse..., la contemplation augustinienne se caractérise par son aspect positif. Théologien de premier ordre, Augustin envisage par-dessus tout, dans la marche vers Dieu, le côté vie ; il entraîne à sa suite les âmes avides de perfection et de bonheur. Aimer d'abord.

En ce qui concerne la doctrine d'Augustin sur l'origine de nos connaissances intellectuelles, la pensée du P. Cayré tend à rejoindre celle de saint Thomas récemment remise en honneur par le P. Ch. Boyer. Et le P. Cavallera le lui a vivement reproché. Le P. Cayré, pourtant, avait eu soin de marquer des nuances entre la noétique augustinienne et la noétique thomiste. Toujours controversée, cette question ne se pourra définitivement trancher que par une étude documentaire et exhaustive des textes. Étude qui sans doute conduira à cette conclusion que, ni l'illumination entendue à la manière de

Roger Bacon, ni l'abstraction aristotélicienne de saint Thomas ne suffisent à traduire la pensée fort complexe de saint Augustin.

En somme, les conclusions principales de l'étude du P. Cayré nous paraissent vraies. C'est dire en quelle estime nous la tenons. Pour une initiation à la doctrine augustinienne de la contemplation, elle est excellente.

S'ensuit-il qu'elle ait de quoi satisfaire entièrement les spécialistes? Il faut bien avouer que non. Elle trahit un défaut de sévérité dans la méthode. D'abord, en ce qui touche aux *Confessions,* le texte dont se sert l'auteur est défectueux. Et cela n'est guère excusable depuis que M. Labriolle a si excellemment établi et traduit l'œuvre immortelle dans la *collection Budé.* De plus, quelques traductions personnelles au P. Cayré pourront paraître faibles (pp. 85, 89, par exemple), faiblesse d'autant plus regrettable que les textes ainsi traduits sont souvent choisis parmi les plus splendides. Par ailleurs, l'érudition de l'auteur, bonne à l'endroit des écrits de saint Augustin lui-même, laisse à désirer en ce qui concerne la littérature du sujet.

Mais à tout prendre ces déficits sont plutôt légers. Ce qui est plus grave et ne peut manquer de nuire à l'action salutaire de son livre, c'est que l'auteur n'a pas pris le moyen de réussir sur le thème magnifique de la contemplation augustinienne un travail quelque peu définitif. Il eût dû, pour l'étudier de manière scientifique, suivre d'abord l'ordre chronologique des écrits, en marquant par le menu les variations de la pensée, les progrès, les influences assimilées. Ainsi serait-il parvenu à recueillir plus de richesses, à souligner plus de nuances, à mieux ordonner les textes favorables aux lignes maîtresses de sa thèse. La distinction capitale affirmée par le P. Cayré entre les images de Dieu en nous à *appui naturel* et celles à *appui surnaturel* méritait de se fonder sur un bloc solide et large de textes soigneusement critiqués. Il eût fallu aussi faire voir l'importance souveraine de cette distinction dans la doctrine du théologien philosophe d'Hippone, puisqu'elle permet, du moins en droit, une théorie de l'homme créable par Dieu dans les conditions de la pure nature. En effet, s'il y a une contemplation d'essence surnaturelle, il y en a une aussi d'essence naturelle. Cette dernière, fondée sur les seules énergies de la nature humaiue, aurait peu à peu acheminé les hommes créés par hypothèse dans ces conditions à un commerce amical avec Dieu. Commerce inférieur, et sans comparaison, à celui du face à face de l'ordre surnaturel, mais évidemment supérieur à l'union réalisée par la pauvre voie des concepts; commerce qui eût suffi à satisfaire l'essentiel désir de notre nature. En

somme, notre critique accentue le très grand cas que nous faisons des conclusions qui se dégagent du livre ici analysé. Nous l'eussions à peine esquissée si ces conclusions nous avaient paru moins essentielles.

Quant à la partie synthétique de l'ouvrage du P. Cayré, elle renferme à la fois trop de choses et trop peu ; trop d'ébauches et rien de fini. Un précis net et riche de spiritualité augustinienne eût suffi ; les lecteurs compétents n'auraient pas manqué, en le méditant, de faire avec les méthodes ou doctrines modernes d'ascétisme et de mystique les comparaisons plausibles.

II

Le R. P. Gardeil écrit dans la préface de son traité sur « La structure de l'âme et l'expérience mystique » les lignes modestes que voici : « Cet ouvrage, bien que son intention principale soit dogmatique et son organisation constructive, renferme, si l'on y prend garde, toute la méthode de la connaissance philosophique de Dieu. Je regarde donc comme renouvelée et définitivement précisée, au point de vue de sa méthode, cette partie de la Science de Dieu » (p. VIII). A ce titre, et aussi pour ce qu'ils contiennent de psychologie humaine, de métaphysique sur notre fin dernière, les deux volumes du P. Gardeil méritent une étude fouillée. Néanmoins, le premier seul étant foncièrement philosophique, nous aurons moins à dire sur le second. En lisant le P. Gardeil, nous restons en contact avec saint Augustin et saint Thomas. Du reste l'objet essentiel ici étant d'expliquer l'expérience mystique par la structure interne de l'âme, le point de vue philosophique se prolonge jusqu'au bout (XII). Suit le *Nunc dimittis* touchant du vaillant écrivain (XIV) ; il clôt la préface.

Mais voici l'Introduction. Jean de saint Thomas, puis saint Thomas lui-même par sa doctrine de la connaissance habituelle et *immédiate* de l'âme par l'âme, ont mis le P. Gardeil sur la voie (XV-XXIII). Il la suit en quatre étapes : Le *mens,* la grâce sanctifiante, la vie intérieure et la structure de la connaissance mystique. Dans les trois premières, il vole et s'élève, pour planer enfin dans la quatrième (XXIII-XXVI). Et que l'on n'accuse pas le P. Gardeil d'être devenu augustinien, car, prononce-t-il, il l'est devenu « dans la mesure, je l'espère, où l'est saint Thomas » (XXIX). Car « le Bœuf muet a, si j'ose dire, — je l'ose ! — dévoré toute la substance spirituelle de l'aigle d'Hippone..., il en a fait, autant que d'Aristote, la propre substance de son esprit » (XXX). Le P. Gardeil s'attend à

des critiques, ayant « choisi la profondeur » (XXXII). « Le vin pur est plus difficile à boire, mais il donne plus de forces! »

Et maintenant en route sur l'avion du P. Gardeil!

L'âme en nous est unie au corps en vue de son bien à elle, d'une vie propre plus ferme et plus nette (1-8); elle s'assujettit la matière et l'exploite, elle la fait devenir par l'art l'interprète de l'esprit »; elle dompte les passions inférieures et s'élève jusqu'à l'héroïsme du devoir. Elle est principe de vie transcendante à tout l'ordre matériel, *mens* naturellement capable d'absolu (9-14) et de démontrer l'Absolu subsistant, Dieu. Elle démontre aussi que la possession proprement intuitive de Dieu ne nous est naturellement ni accessible, ni due. Pourtant, « rien n'apparaît dans notre nature qui soit en contradiction avec la vision de Dieu »; c'est le *mens*, en nous, par suite de sa capacité de saisir l'absolu et de démontrer l'existence de l'Absolu, qui est capable de cette vision (14-20).

Que faut-il entendre par *mens*? Pour saint Thomas, ce terme « désigne directement l'essence de l'âme, mais pour autant que celle-ci est capable de faire émaner de soi la puissance intellectuelle ». Ainsi pense saint Augustin pour qui le *mens* est l'âme en tant que principe radical de vie intellectuelle. A la suite de saint Thomas, le P. Gardeil interprète ce qu'il appelle les trois trinités principales d'Augustin. Ces trinités, « même celles qui ont trait aux actes et aux puissances de l'âme peuvent être utilisées pour la connaissance de la structure essentielle de l'âme » (21-45).

Voici la première au IX[e] du *De Trinitate*. « *Mens*, *notitia, amor* »: à noter la consubstantialité et l'*esse ad* qu'impliquent les trois termes. *Notitia* et *amor* désignent non des actes, mais des habitus consubstantiels. Le D[r] Schmaus, on va le voir, tient au contraire qu'ils signifient des actes. Quoi qu'il en soit, le P. Gardeil, pour justifier son interprétation, qui est celle de saint Thomas (*De Spirit. creat.*, a. 11, ad 1; *De Ver.*, 3, 1), invoque la notion augustinienne de mémoire incluse en cette trinité. Conclusion : le *mens*, naturellement présent à soi comme intelligible et aimable, constitue une image habituelle de la trinité. Elle s'actualisera, en ce qui regarde la connaissance de l'âme par l'âme, par des actes naturels; en ce qui concerne la possession de Dieu par l'âme, par des actes surnaturels (p. 47-76).

La deuxième trinité humaine, au X[e] du *De Trinitate*, est la suivante : « *Memoria, intelligentia, voluntas* ». Elle actualise la précédente en trois phases : phase habituelle dans l'ordre de l'opération, phase du *cogitare*, phase du *discernere*. Cette trinité dévoile la structure interne enveloppée dans la précédente. Conclusion : dans

l'ordre de la grâce, le point d'insertion du divin connaissable et aimable est la substance même du *mens* (77-105).

La troisième trinité principale de saint Augustin est la suivante : « *Dei memoria, intelligentia, amor* ». L'âme se connaît comme naturellement capable de se porter vers Dieu, en même temps qu'elle se doit reconnaître incapable, sans la grâce, de le posséder tel qu'il est (105-131).

Dans les pages qui suivent, le R. P. Gardeil s'attache à montrer que, malgré son aristotélisme, saint Thomas a su faire sienne la moelle de la doctrine d'Augustin sur la structure interne de l'âme et le point d'insertion en elle de la vie divine (131-152).

Tout ce que nous venons d'exposer du travail du P. Gardeil sur la structure de l'esprit humain ne nous paraît guère mériter que des éloges. C'était bon à publier, surtout en langue française, pour réagir contre des affirmations ressassées et péremptoires, d'après lesquelles saint Thomas, théoricien de la connaissance, se serait confiné dans l'aristotélisme et n'aurait rien emprunté d'important à saint Augustin, d'après lesquelles encore l'homme ici-bas se trouverait démuni de toute expérience supérieure à celle des sens et proprement spirituelle. Le R. P. Gardeil aura puissamment contribué à balayer ces pitoyables assertions. Notre âme, selon la doctrine augustinienne de saint Thomas, et en vérité, se connaît elle-même d'expérience ; connaissance habituelle d'abord, puis actuelle; connaissance expérimentale qui tient à la structure intime de l'esprit, de notre esprit, même en l'état d'union substantielle avec le corps. Minutieusement décrite par saint Augustin en ses trinités humaines du *De Trinitate*, cette structure essentielle de notre esprit se retrouve dans les meilleurs textes du Dr Angélique. Ceux qui ont lu le récent Cahier des *Archives de Phil.* relatif à saint Thomas (VI, II) savent que ces textes sont nets, qu'ils ont leur place dans les principales œuvres du maître médiéval, qu'ils forment dans sa gnoséologie un niveau supérieur à la mentalité aristotélicienne. Comment le P. Gardeil n'est-il pas parvenu à comprendre que cette connaissance expérimentale de l'âme par elle-même constitue pour notre intelligence *notionnelle* une matière supérieure d'idéation, qu'elle suscite, modèle et déclenche, à mesure qu'elle se développe, toutes nos idées, tous nos jugements, toute notre science touchant les réalités spirituelles d'ordre humain ? Il ne nous appartient pas de résoudre cette énigme. Ce qui importe, au reste, ce n'est pas tant de la résoudre que de dégager ce que renferment de positif et de proportionné à leur objet nos connaissances générales et notre science de ces réalités. C'est fait, et d'après saint Tho-

mas lui-même (*Archives de Phil.*, VI, II, 3e partie, p. 80-114). Il reste, comme nous le notions, à réaliser la même recherche chez d'autres grands scolastiques, en remontant jusqu'à saint Augustin, à en mieux faire ressortir les conséquences en Critique, en Théodicée, voire en Théologie. Il faudrait aussi que d'autres s'attachent à cette besogne, avec plus de talent que nous, pour que cette doctrine se propage et fructifie comme elle le mérite. Il est regrettable, autant qu'illogique, que le P. Gardeil ne veuille pas être l'un deux.

Après avoir analysé au mieux notre structure mentale, le savant dominicain, pour éliminer une thèse récente dont il affecte de ne point désigner l'auteur, se jette à travers le *De Genesi ad litteram*. Et voici ses découvertes.

a) « La nature spirituelle ou corporelle informe créée au premier jour renferme une actualité, mais ne renferme pas de raisons séminales ou causales créées ensuite » (p. 168). Elle n'est que formable. Néanmoins, il n'existe aucun intervalle de temps, mais seulement un ordre de causalité entre le stade de matière informe et sa phase de formation.

b) L'âme informe n'est point image de Dieu et donc ne saurait être invoquée pour rechercher ce qu'Augustin pense « de la relation entre l'image naturelle de Dieu, laquelle n'est plus informe, et l'âme devenue image surnaturelle de Dieu par la Sagesse » (173).

c) « La formation de l'âme informe par l'illumination divine comprend son élévation à l'ordre surnaturel », mais cette formation est toute de Dieu et due à son bon plaisir, « *subjacebat bonæ voluntati Creatoris* » (202-204).

Revenant ensuite au *mens* naturel, qui conçoit Dieu comme son Modèle dans l'être et le connaître, le P. Gardeil se demande pourquoi saint Augustin lui dénie le pouvoir de Le rejoindre naturellement en son être propre ? Est-ce à cause du péché ? Non, mais par suite de « la disproportion entre la Trinité et ses images » (p. 236). Le *mens* n'est pas ordonné naturellement à voir Dieu en Dieu, mais Dieu comme imprimé en nous. C'est là le sens de la doctrine augustinienne de l'illumination. Quant à sa puissance obédientielle à l'ordre de la vision intuitive, le *mens* en témoigne comme il peut (p. 261). La nature en nous est candidate au surnaturel. « Ce n'est en elle qu'une pure possibilité, mais possibilité fondée en nature, non pas, il est vrai, selon la conception naïve et contradictoire d'une *nature* qui, de soi, aurait une puissance obédientielle positive au *Surnaturel*, mais en ce sens que la capacité de Dieu que manifeste la nature humaine, toute relative qu'elle soit, montre, autant qu'elle le peut, que cette nature n'est pas opposée à

un complément et à un achèvement que Dieu seul peut lui donner; et que le *Mens*, de par sa natnre, est dans un état très réel et très spécial, — étant réservé à lui seul, — de puissance obédientielle entièrement passive vis-à-vis du Surnaturel » (p. 267).

Voilà pour saint Augustin. Et saint Thomas? Il admet en substance la doctrine du Père de l'Église. Pour lui, le désir de voir Dieu n'est pas un désir de la nature elle-même, mais il est tout de même naturel en tant qu'élicite, conditionnel et libre. Peut-il être libre? Oui, car si nous savons que Dieu est le Bien, c'est de science non intuitive et qui laisse subsister des ombres (296). Ce désir élicite, conditionnel et libre, ce vœu suggère au moins que la vision de Dieu est souhaitable. Et même, pense le P. Gardeil, ce vœu atteste la non impossibilité de notre élévation à cette vision. En substance : désir élicite, conditionnel, libre dans son exercice, « spécifié facultativement par son objet, la vision divine, — en ce sens que la vision divine ne s'offre pas présentement à notre connaissance naturelle, comme s'identifiant avec le bien universel, ou avec la fin ultime, objets nécessairement spécificateurs de notre volonté » (305); — désir révélateur d'une convenance entre la vision et notre nature, signe probable de la non impossibilité de la vision (304-307).

Ce précis de la doctrine thomiste autour de la béatitude est à coup sûr intéressant et pénétrant. Mais le caractère délicat du problème en cause, son importance et son actualité brûlante exigeaient ici une démonstration sévère. On ne la trouve pas dans les pages du P. Gardeil, qui se contente d'affirmer et d'exposer. Du point de vue historique, cela ne peut suffire. De plus, l'auteur ne s'explique pas sur l'origine psychologique de ce désir que l'on dit naturel et élicite de la vision. A supposer que saint Thomas l'admette comme le décrit le P. Gardeil, l'admet-il comme un dérivé nécessaire de la pure nature ou seulement comme un phénomène suscité dans les consciences humaines par les données de la foi chrétienne? Dans le premier cas, comment ce désir élicite pourrait-il ne pas supposer un désir de la nature elle-même? Dans le second, de quel droit l'appeler encore naturel? De plus, le P. Gardeil veut voir en ce désir conditionnel et libre, un signe de la non impossibilité de l'élévation; ici encore, il fallait préciser. Signe d'ordre philosophique ou d'ordre théologique? Signe d'évidence intrinsèque ou d'autorité? Voilà bien des points délicats et controversés sur lesquels le P. Gardeil laisse planer des ombres.

En répondant à des objections, l'auteur détermine comment il entend la puissance obédientielle de saint Thomas. Elle est tout simplement la non contradiction d'une nature spirituelle à l'action

élevante de Dieu. Celle-ci réalisée, les actes surnaturels sortiront de la « nature de l'âme naturalisée divine » (323). Quant au fondement ultime de la puissance obédientielle, il se trouve en ce que notre intelligence, la dernière de toutes, reste intelligence, c'est-à-dire perfection pure ou absolue n'incluant pas *de soi* une limite, perfection qui est le signe d'une aptitude finie à l'Objet infini.

Fort bien, dirons-nous, mais de quelle aptitude s'agit-il ? Aptitude constitutive de notre esprit et absolue ? Dans ce cas, l'aptitude affirmée ne peut comporter qu'une possession de Dieu *inférieure* à la vision intuitive. Aptitude non constitutive mais contingente et conditionnelle ? Mais alors, si elle comporte bien la possession de Dieu par vision intuitive, elle nous est connue par la foi chrétienne et non par l'argumentation fondée sur la nature même de l'intelligence et de son objet formel. La preuve de Dieu par notre essentielle tendance au vrai et au bien démontre l'existence, au titre de Fin dernière, de Dieu infiniment vrai et bon. Mais ce n'est point là démontrer même la possibilité intrinsèque de la vision intuitive. Trop d'auteurs vraiment interprètent la preuve de Dieu par notre tendance à la fin dernière de manière à n'aboutir qu'à une impasse.

Par manière de conclusion (449-452), le P. Gardeil résume le contenu des trois Livres qui forment sa Ire partie. La seconde et la troisième, sur la Grâce sanctifiante (p. 353-392) et l'Intérieur de l'âme juste (II, p. 6-87) constituent de la théologie dogmatique. La quatrième sur la structure de la connaissance mystique est de la théologie mystique. Ce n'est plus désormais la philosophie de l'homme rationnel, mais celle de l'homme *élevé* et *mystique*. A noter cependant l'importance philosophique de l'étude reproduite au début de la 4e Partie : « La perception expérimentale de l'âme par elle-même » (94-121). Les *Archives* ont parlé en son temps de cet article salutaire. Le P. Gardeil a inséré ici ce travail de pure philosophie pour montrer comment les trois phases de connaissance : habituelle, actuelle et notionnelle, actuelle et expérimentale, qu'il a décrites, se retrouvent dans l'ordre surnaturel : grâce habituelle, actes surnaturels communs, expériences mystiques. Nous suivrions avec le plus grand intérêt la pensée toujours vigoureuse et pittoresque de l'auteur si le cadre purement philosophique de nos *Archives* s'y prêtait (122-124).

III

L'ouvrage très important du Dr Schmaus sur la psychologie trinitaire de saint Augustin comprend deux parties. La première,

surtout théologique, constitue un large exposé du dogme, la seconde vise à nous en donner quelque intelligence, à l'aide d'analogies prises de la psychologie humaine.

Après avoir exprimé sa reconnaissance à Mgr Grabmann, son maître, et dit tout ce que devait son travail à certaines bibliothèques d'Allemagne ou d'ailleurs, M. Schmaus, en une assez abondante introduction (1-76), débute par des remarques historiques : sur le *De Trinitate*, sur Augustin et les écrivains antérieurs, certains traits trinitaires *préaugustiniens*, la philosophie du grand traité. Comme on pouvait s'y attendre, en parcourant la longue liste des auteurs et articles cités (IX-XXV), la documentation est fort riche. Les notes n'occupent pas moins de place que le texte en cette *Introduction* singulièrement instructive.

* * *

Le Dr Schmaus aborde ensuite l'exposé de sa 1re Partie, qui renferme exactement douze paragraphes. Les voici par ordre : Doctrine d'Augustin sur l'être et la nature de Dieu, le contenu de sa foi trinitaire en général, déterminations qu'ajoutent à cette foi les discussions contre les hérétiques, le fondement de la Trinité ou Processions, les Relations, les Personnes, la Circuminsession des Personnes, la Manière d'être vis-à-vis du dehors, les Théophanies, les Missions, le Rapport entre dogme et raison, les Analogies prises de l'Univers matériel (77-194).

Sur l'être divin et sa nature, Schmaus, à grand renfort d'érudition, retrace les vues de saint Augustin : vues relatives aux preuves de Dieu, au caractère ineffable qui lui est propre, à l'usage légitime et nécessaire pour Le connaître quelque peu de la voie négative et de la voie positive. Avec patience, il allègue les textes si riches du Docteur d'Hippone sur l'absolue transcendance de l'Être divin, sa plénitude, son nom qui est l'être même : « Ego sum qui sum ». Comment les développements, somme toute assez superficiels d'Aristote concernant les Dix Catégories l'ont gêné plutôt qu'aidé dans sa conception de Dieu, comment, au contraire, le néoplatonisme l'a heureusement influencé, voilà qui nous est très opportunément rappelé (85). Ah! combien il est salutaire de relire, à ce sujet, les pages prenantes des Confessions (l. IV, c. 16, n. 29). Augustin est enfin parvenu à concevoir Dieu comme étant l'esprit par essence, parfaitement simple, dans lequel tout se trouve, et absolument identique à tout : « Ideo simplex dicitur, quoniam quod habet, hoc est ». Son être est son activité, sa connaissance et son

vouloir; pas d'accident en lui. « Jedes Akzidens geht ein in die Kategorie der Substanz, wenn wir es in die Region des Gottlichen erheben » (87). Combien moindre est la simplicité de nos âmes! Souverainement simple, l'Esprit divin est par là même immuable. Son absolue plénitude l'élève au-dessus de toute espèce de changement. Changer est le propre des créatures (90-93). Ainsi n'exister qu'en dépendance du temps et de l'espace. Lui est éternel et immense : « Non enim aliud anni Dei et aliud ipse; sed anni Dei aeternitas Dei est; aeternitas ipsa Dei substantia est, quae nihil habet mutabile »; « Novit ubique totus esse et nullo contineri loco » (93-94). Dieu est donc plénitude. Mais de quoi? De vérité, de bonté et de beauté, puisqu'il est l'Esprit même. Nul mieux que saint Augustin, surtout dans ses quinze livres *De Trinitate,* n'a fait valoir l'aspect positif de notre science de Dieu. La plénitude divine est la plénitude de l'esprit. Comme il a raison le D[r] Schmaus de trouver étonnante l'interprétation de ceux qui tiennent qu'il a mieux fait saillir l'attribut négatif d'incorporéité que l'attribut positif de spiritualité! En réalité, il a mis en clair relief les attributs négatifs et les positifs, ayant soin de les unir, les maintenants par là au niveau de Dieu, et gardant sa doctrine pure de tout agnosticisme et de tout anthropomorphisme (95-100). Sachons gré au D[r] Schmaus de ces rappels opportuns.

Eh oui! ces rappels sont opportuns. Car, par suite d'une théorie sur notre connaissance de l'esprit humain, et donc de l'esprit en général, qui mutile de façon lamentable le donné de conscience, trop d'auteurs néoscolastiques ne peuvent parvenir à comprendre la distinction capitale en théodicée entre la voie négative et la voie positive. Nourri de la meilleure doctrine psychologique du *De Trinitate* d'Augustin, saint Thomas d'Aquin, s'élevant par ce maître ès philosophie des réalités spirituelles bien au-dessus d'Aristote (*Archives de Philosophie,* VI, II, p. 80-112), avait pourtant avec une netteté décisive justifié cette distinction en réfutant Maïmonide. Rien n'y a fait. Un de ses disciples contemporains les plus éminents, le plus glorieux en France, le P. Sertillanges, ose bien écrire et publier cette sentence définitive à son sens : « Nous ne savons pas ce que Dieu est, mais seulement ce qu'il n'est pas et quelle relation soutient avec lui tout le reste ». C'est la thèse même de Maïmonide combattu par saint Thomas. Le P. Sertillanges pourtant n'hésite pas à l'attribuer à Thomas : « Cette phrase, poursuit-il, exprime tout ensemble le fondement, les limites, le caractère partiellement affirmatif, partiellement et finalement négatif de toutes nos attributions. Et c'est la thèse thomiste touchant la connaissance de

Dieu » (*Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, p. 80). Ainsi, à en croire le P. Sertillanges, saint Thomas, en théodicée, n'aurait admis comme valables vis-à-vis de Dieu que les termes négatifs et relatifs, il aurait enseigné que *tout* ce que l'on peut savoir de Dieu c'est « ce qu'il n'est pas et quelle relation soutient avec lui tout le reste ». Il n'aurait point affirmé, ni à plus forte raison établi, que l'on doit attribuer à Dieu des noms ayant valeur d'expression positive et absolue, des noms, qui, sans pouvoir exprimer la *manière* infiniment parfaite dont Dieu est *ce* qu'il est, expriment néanmoins *ce* qu'il est. Dans le tome II de sa traduction de la Somme Théologique (p. 90), le P. Sertillanges sent bien que sa doctrine paraît jurer avec celle du maître prononçant contre l'agnosticisme particl de Maïmonide : « Et ideo aliter dicendum est, quod hujusmodi quidem nomina significant substantiam divinam, et praedicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt a repraesentatione ipsius... Cum igitur dicitur *Deus est bonus,* non est sensus, *Deus est causa bonitatis,* vel *Deus non est malus :* sed est sensus *id quod bonitatem dicimus in creaturis, praeexistit in Deo,* et hoc quidem secundum modum altiorem. Unde ex hoc non sequitur quod Deo competat esse bonum inquantum causat bonitatem : sed potius e converso, quia est bonus, bonitatem rebus diffundit, secundum illud Augustini, de *Doct. Christ.* : *in quantum bonus est, sumus* » (Iª, q. 14, art. 2 in c.). Nous rechercherons tout à l'heure pourquoi le P. Sertillanges ne peut comprendre cette doctrine foncière chez saint Thomas et dans toute théodicée pleinement spiritualiste. En attendant, voici la notule défensive dont il fait suivre ce texte par nous allégué et qu'il vient de traduire : « Notre appendice II sur cette question fera voir qu'il s'agit là surtout de la correction du langage » (p. 90, note 2). Or, bien loin de faire voir ce que l'on promet ici, l'appendice II où l'auteur a multiplié les formules outrancières de sa pensée, ne fait que révéler plus nettement l'opposition de cette pensée avec l'indispensable doctrine sur Dieu que Thomas d'Aquin dresse en ce capitale article deuxième contre le célèbre docteur juif du XIIᵉ siècle. Il est à remarquer, tout d'abord, qu'après avoir salué en passant « la question 13ᵉ, qui traite des *Noms divins* » (p. 380), le P. Sertillanges cite divers passages du saint docteur mais ne souffle mot de l'article 2ᵉ de la question 13ᵉ. Pourquoi cette omission, puisque la notule de la page 90 promettait de faire voir qu'en affirmant : « de nominibus quae absolute et affirmative de Deo dicuntur, sicut *bonus, sapiens,* et hujusmodi... dicendum est, quod... significant substantiam divinam, et praedicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt a repraesentatione ipsius »..., saint Thomas, au fond,

voulait signifier, comme Maïmonide et consorts : « haec omnia nomina, licet affirmative de Deo dicantur, tamen magis inventa sunt ad aliquid removendum a Deo, quam ad aliquid ponendum in ipso », c'est-à-dire juste le contraire de ce qu'il exprimait! Pourquoi ne pas avoir tenu compte de la distinction fondamentale si souvent répétée par saint Thomas, à propos « des perfections sans défaut » (I C. Gent., 30), entre ce qui est affirmé de Dieu et notre manière imparfaite de l'affirmer? En enseignant que notre connaissance de Dieu n'est pas *quidditative*, ce maître, qui avait coutume, du moins en métaphysique et lorsqu'il ne se bornait pas à commenter, de peser ses mots, s'est bien gardé d'exclure d'elle les attributions positives et absolues, celles qui, sans le représenter de façon univoque nous expriment tout de même par analogie ce qu'il est en Lui-même. Bref, à la connaissance par voie négative et relative il joint comme essentielle la connaissance par voie affirmative et absolue. Se complétant substantiellement l'une l'autre, ces deux voies constituent celle de souveraine excellence. Quiconque étudie la théodicée thomiste pour elle-même et sans chercher à insinuer en elle des formules à saveur plus ou moins agnostique ne saurait sur ce point concevoir l'ombre d'un doute, Si le P. Sertillanges s'avisait de tirer du semi-agnosticisme qui s'étale en plusieurs de ses pages sur notre connaissance de Dieu toutes ses conséquences logiques, il s'apercevrait sans doute avec un étonnement douloureux que, le pragmatisme bergsonien mis à part, sa doctrine en l'espèce rejoint bien plutôt que celle de saint Thomas celle de l'auteur du livre, qui fit en son temps trop de bruit et qui date, *Dogme et Critique*. Il s'apercevrait aussi que son admirable ouvrage sur *Les Sources de la croyance en Dieu* perd le meilleur de sa valeur et n'aboutit pas, du moins en rigueur de logique, si en affirmant Dieu comme Principe des êtres nous ignorons *tout* de ce qui le constitue. Et nous ignorons *tout* de ce qui le constitue à en croire le P. Sertillanges. « Nous ne savons donc, écrivait-il encore récemment, *nullement, en rien*, à *aucun degré*, ce que Dieu est. Nous savons qu'il est; mais dans cette proposition : Dieu est, le verbe être ne signifie point l'être réel, l'être considéré à la façon d'un attribut; il n'est que le lien logique d'une proposition vraie, et on l'emploie dans un sens qui se trouverait tout aussi authentique s'il s'agissait d'une chose sans existence réelle, comme lorsqu'on dit : La cécité est (Qu. 7e *De potentia*, art. 2, rép. I). Cette affirmation : Dieu est, est une affirmation vraie, non comme *qualifiant* Dieu au titre de l'être; mais comme *exigeant* Dieu en se fondant sur l'être ». (*Saint Thomas d'Aquin, Dieu*, t. II, éd. de « La Revue des Jeunes », p. 383-384).

A propos de ce texte du P. Sertillanges, notons d'abord qu'on peut défier son auteur de trouver chez saint Thomas dûment compris l'équivalent de la première phrase : « Nous ne savons donc *nullement, en rien,* à *aucun degré,* ce que Dieu est ». Quant à ce qui suit sur l'existence divine, cela n'est conforme qu'en surface au texte allégué de l'Aquinate. Ce dernier en effet ne distingue entre l'être substantiel et l'être de la *copule* qu'afin de rejeter toute connaissance de Dieu qui nous apprendrait *comment* il est. En effet, conformément à sa doctrine constante, il affirme dans ce même article (art. 2, ad 7um) que notre esprit attribue à bon droit l'existence à Dieu. Pourquoi donc? Parce qu'en la lui attribuant, il affirme de Lui la perfection même d'exister et non la manière imparfaite d'exister qu'il a tout d'abord conçue au contact des choses : « tamen intellectus attribuens esse Deo transcendit modum significandi, attribuens Deo id quod significatur, non autem modum significandi ». Mais si notre esprit parvient à attribuer à Dieu la perfection même d'exister, c'est qu'il a su la discerner, c'est qu'il a su y reconnaître une perfection *pure* ou *absolue,* c'est qu'il a su s'élever à la notion transcendantale d'existence. Dans ce pouvoir intellectuel gît tout le secret de la distinction entre perfections *pures* et *mixtes,* voie négative et positive, relative et absolue; tout le secret de la distinction foncièrement vraie et foncièrement thomiste entre *ce* qui est connu par nous de Dieu et notre *manière* de le connaître. Nous savons *ce* qu'est Dieu; Esprit personnel, intelligent et aimant; mais nous ne pouvons réussir à nous représenter de façon positive comment il est ce qu'il est. C'est pour avoir méconnu la valeur de cette indispensable distinction, que le P. Sertillanges a pu écrire en soulignant lui-même les mots essentiels, cette phrase où s'affirme avec tant d'énergie l'agnosticisme partiel de sa théodicée : « Nous ne savons donc *nullement, en rien,* à *aucun degré,* ce que Dieu est » (p. 383).

Comme le note sagement saint Thomas, s'il en était ainsi, nous ne saurions pas davantage ce qu'il n'est pas, car une négation ne se comprend qu'en fonction d'une affirmation, la voie négative par la positive. « Et praeterea intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione : quod ex hoc patet quia omnis negativa per affirmativam probatur; unde nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare. Non autem cognosceret, si nihil quod de Deo dicit de eo verificaretur affirmative. Et ideo, secundum sententiam Dionysii (cap. 13 *de div. Nom.* a medio), dicendum est, quod hujusmodi nomina (ceux qui expriment une perfection pure ou sans défaut : sagesse, bonté, vie, justice, grandeur...) significant divinam substantiam, quamvis defi-

cienter et imperfecte ». Suit la preuve, identique à celle fournie dans la Somme Théologique (q. 13e, art. 2) et toute entière fondée sur la ressemblance réelle et imparfaite tout ensemble des êtres à Dieu leur Cause première (*De potentia*, 7, 5).

Mais revenons, avec le Dr Schmaus, au *De Trinitate* augustinien qui a mieux inspiré saint Thomas qu'un certain agnosticisme contemporain le P. Sertillanges. Après avoir excellemment présenté le Dieu du philosophe, il en vient au Dieu du théologien. C'est le même assurément, mais considéré dans sa trinité. Augustin insiste sur ce point : « Dieu c'est la Trinité »; « seule, la Trinité est le vrai Dieu » (p. 102). Dieu est tout entier dans le Père, tout entier dans le Fils, tout entier dans l'Esprit; entièrement dans chaque Personne et dans toute la Trinité. Dieu, c'est-à-dire l'Essence divine concrète et physiquement une (103 sq.). D'ailleurs s'il met l'accent sur l'Unité divine, le Docteur d'Hippone se garde de fermer les yeux sur la réelle Trinité (110).

En s'opposant aux hérésies, sa doctrine trinitaire se précise encore et s'enrichit. « Ne perdas personam, distinguas personas », prononce-t-il contre l'affirmation de Sabellius (111). Et contre l'assertion arienne, plus fâcheuse à ses yeux : « Causa quippe inter nos agitur, utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus diversae, ut vos dicitis, an potius, ut nos dicimus, unius sint ejusdemque substantiae unusque Deus sit ipsa Trinitas » (113). La vérité gît entre ces deux hérésies : « Pater enim et Filius et Spiritus sanctus tota trinitas, unus Deus » (116). Contre les Macédoniens, Augustin revendique avec force la divinité du Saint-Esprit (121 sq.). Psychologue très délié, il sait les périls doctrinaux de la licence dans le choix des mots et se montre admirablement circonspect; il excelle aussi à découvrir des formules brèves où le dogme se coule à souhait. Le Dr. Schmaus cite, entre autres, celle-ci : « Ter dixi Deus, sed non dixi tres deos ; magis enim Deus ter, quam dii tres » (125).

Après avoir ainsi dégagé le contenu de la foi trinitaire du théologien d'Hippone, Schmaus en vient à sa doctrine des processions. C'est la base même du mystère. La première procession est une génération, non une création ; le Fils est engendré par voie de nécessité intérieure et souveraine, éternelle donc, non par libre arbitre (128 sq.). Sur le caractère nécessaire de la génération du Verbe, Athanase est plus explicite qu'Augustin (130). Nécessaire également et éternelle est la procession de l'Esprit-Saint. Il procède du Père et du Fils; du Fils aussi puisqu'il est l'Esprit du Fils et que celui-ci le communique ; du Père principalement : « Quoniam Pater processionis ejus est auctor, qui talem Filium genuit, et gignendo

ei dedit ut etiam de ipso procedat Spiritus sanctus » (131-136). Père et Fils constituent donc ensemble l'unique principe de l'Esprit, non deux principes. Du Père par le Fils disent les Grecs, en parlant de la procession de l'Esprit-Saint, saint Augustin, partisan du « de utroque procedit », aurait tout de même pu souscrire à la formule des Grecs. Mais en quoi consiste au juste la procession de l'Esprit? Et en quoi diffère-t-elle de celle par génération? Mystère, déclare sagement saint Augustin.

Des deux Processions sourdent les Relations. La catégorie de relation, dûment transposée dans l'ordre infini, va permettre au Docteur de la Trinité de résoudre les objections que ce dogme paraît de prime abord soulever contre la simplicité ou l'immutabilité divine. « In Deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur, quia nihil in eo mutabile est; nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur. Dicitur enim ad aliquid, sicut Pater ad Filium et Filius ad Patrem quod non est accidens » (137). De la première procession, ou génération, résultent deux relations, Paternité et Filiation; de la seconde, ou spiration, celle qui constitue l'Esprit du Père et du Fils, leur Don (139). Les Relations fondent la distinction des Personnes en Dieu. Elles ne sont pas des accidents : « ut substantia Patris ipse Pater est, non quo Pater est, sed quo est; ita et persona Patris non aliud quam ipse Pater est : ad se quippe dicitur persona, non ad Filium vel Spiritum sanctum; sicut ad se dicitur Deus et magnus, et bonus, et justus, et si quid aliud hujusmodi. Et quemadmodum hoc illi est esse quod Deum esse, quod magnum, quod bonum esse; ita hoc illi est esse quod personam esse » (*De Trin.*, 7, 6, 11). En ce texte essentiel, Augustin formule le caractère substantiel ou subsistant des Relations personnelles. Elles seraient, sans lui, parfaitement inintelligibles : « si et Pater non est aliquid ad se ipsum, non est omnino qui relative dicitur ad aliquid » (*ib.*, 7, 1, 2). Telle est donc la doctrine : Les trois Relations personnelles ne sont ni les accidents de l'Essence de Dieu, ni le trine *esse ad* de rien, ni trois dieux, mais le trine *esse ad* constitutif de l'essence même de Dieu. Identiques en leur substance unique, les Relations ne se distinguent réellement, d'une distinction réelle irréductible et transcendante, que dans leur mutuelle opposition. De cette moelle du mystère trinitaire, saint Anselme du Bec paraît avoir trouvé la formule définitive : « Sic ergo hujus unitatis, et hujus relationis consequentiae se contemperant; ut nec pluralitas quae sequitur relationem transeat ad ea in quibus praedictae simplicitas sonat unitatis; nec unitas cohibeat pluralitatem, ubi eadem relatio significatur; quatenus nec unitas amittat aliquando suam consequentiam, ubi non

obviat aliqua relationis oppositio; nec relatio perdat quod suum est, nisi ubi obstat unitas inseparabilis » (*De processione S. Spiritus,* cap. 2).

Au terme de cet exposé de la doctrine augustinienne des Relations trinitaires, une remarque : Il n'a été expressément question que des trois qui sont réellement distinctes et constituent des Personnes : Paternité, Filiation et Spiration passive. En s'opposant à la Spiration active, celle-ci ne s'oppose à rien d'autre qu'à cette unité de spiration que forment le Père et le Fils. Ce qui a été dit des Relations personnelles nous dispenserait de rien ajouter sur les Personnes, si un texte plus haut allégué du *De Trinitate* n'évoquait une difficulté fameuse en théologie. Augustin y aurait nié le caractère relatif des Personnes divines : « ad se quippe dicitur persona, non ad Filium, vel Spiritum sanctum ». Selon Thomas d'Aquin, la pensée augustinienne est la suivante : puisqu'elles subsistent en l'Essence souveraine de Dieu et Lui sont réellement identiques, les Personnes subsistent en elles-mêmes, *ad se dicuntur*. Si elles ne subsistaient ainsi *ad se,* on ne pourrait comprendre leur relativité mutuelle : « si et Pater non est aliquid ad se ipsum, non est omnino qui relative dicatur ad aliquid ». Le P. de Régnon adopte cette exégèse thomiste, à l'encontre de Petau qui la juge plus bienveillante que vraie. Schmaus se contente de rappeler la controverse, sans vouloir la dirimer. Resterait que pour le théologien d'Hippone le terme *personne* ne serait guère apte à signifier une Relation subsistante. Mais il garde bien toute la doctrine des Relations subsistantes.

Sur la *Circuminsession* des Personnes divines l'esprit extraordinairement fertile et souple d'Augustin n'est point à court de formules expressives. Schmaus cite la suivante : « Ita et singula sunt in singulis, et omnia in singulis, et singula in omnibus, et omnia in omnibus et unum omnia. » On chercherait en vain chez l'Aquinate ce délié doctrinal et ce mouvement! Mais il a d'autres mérites bien à lui.

Inséparables, les Personnes divines opèrent en unité stricte de principe naturel les œuvres extérieures de Dieu : création et Providence, sanctification des âmes, apparitions de Dieu narrées dans l'Ancien Testament... Pourtant, le caractère même de leur procession respective commande celui de leur causalité. Cette pensée, très accentuée chez les Pères grecs, trop peut-être s'il fallait les lire comme certains interprètes modernes, respecte parfaitement chez Augustin l'unité de nature. Saint Thomas l'a faite sienne en la formulant avec une précision souveraine : « creare non est proprium alicui Personae, sed commune toti Trinitati. Sed tamen divinae

Personae secundum rationem suae processionis habent causalitatem respectu creationis rerum » (I^a, 45, 6 in c.). Telle est du moins l'ensemble de réflexions qui nous viennent à la lecture du précis de Schmaus.

Déroulant, sans viser beaucoup au serré de la composition, la suite de ses paragraphes, ce dernier aborde maintenant la question des *Théophanies* (160 sq.). Avant le Christ, Dieu se manifestait fréquemment à nos Pères, non point face à face, mais par le ministère des anges. Manifestations communes aux trois Personnes, même quand telle d'entre elles se trouvait spécialement évoquée. Quant aux *Missions,* ou Envois, dont parle aussi l'Écriture, Augustin s'applique à montrer aux ariens leur caractère inoffensif à l'endroit de la consubstantialité des trois Personnes. Etre envoyé ou envoyer signifie tout ensemble quelque chose d'éternel et quelque chose de temporel, d'intérieur à Dieu et d'extérieur. A parler strictement, seule envoie la Personne qui est principe de procession, génération ou spiration, et en tant qu'elle l'est, seule est envoyée la Personne qui est terme de procession (164 sq.). Mais il arrive à saint Augustin d'entendre les *Missions* divines en un sens plus large, et, considérant la causalité qui entre en jeu, d'attribuer à la Trinité entière, par exemple la Mission du Verbe fait chair (167). Visibles ou invisibles, les Missions n'impliquent aucune espèce de supériorité de la Personne qui envoie, aucune infériorité de la Personne envoyée.

Les deux derniers paragraphes (169-194) nous font descendre des hauteurs où l'intelligibilité assimilable à nos pauvres esprits encore en marche d'épreuve est si raréfiée. Suivons, avec le D[r] Schmaus, les superbes évolutions intellectuelles du philosophe qui s'applique à penser sa foi, l'âme humaine et l'univers matériel. Le *De Trinitate* de saint Augustin est incomparable pour exciter, soutenir, élever et tout ensemble enchanter nos âmes d'hommes qui cherchent le Dieu vivant en elles !

Trinité et raison, ou, plus généralement, foi et science, tel est le problème abordé d'abord. Deux sources de connaissance : l'autorité et la raison (170). S'agit-il de connaissance religieuse et surnaturelle, l'autorité règne. Celle de Dieu venant miséricordieusement à nous dans l'Écriture, la Tradition et le Magistère ecclésiastique. A l'autorité divine répond en nous la foi, qui, tout en étant absolument supérieure à l'exercice de la raison, le suppose, l'enveloppe nécessairement (172 sq.). Comprendre pour croire en hommes, croire pour comprendre ou mieux comprendre, telle est bien la formule apologétique d'Augustin. « Si igitur rationabile est ut ad magna quaedam, quae capi nondum possunt, fides praecedat rationem,

procul dubio quantulacumque ratio quae hoc persuadet, etiam ipsa antecedit fidem » (Epist., 120, n. 3). « Ergo intellige ut credas, crede ut intelligas... Intellige ut credas verbum meum; crede ut intelligas verbum Dei » (Sermo 43, c. 7, n. 9). Croire le révélé pour le comprendre, ou plutôt, pour y comprendre quelque chose. Car les mystères de notre foi ne peuvent nous devenir directement translucides en cette vie, loin de là (175 sq.). C'est que nous manque l'intuition de Dieu (179). Pourtant la foi nous y achemine : « Certa enim fides utcumque inchoat cognitionem » (181). D'elle sourd la connaissance à laquelle toute l'âme collabore, avec ses énergies de nature et de grâce, la *sagesse* qui permet d'entrevoir dès ici-bas et de savourer en avant-goût la Sagesse une et trine de Dieu.

Car elle resplendit en ses œuvres et l'âme aimante sait l'y découvrir, sensible qu'elle est aux analogies mêmes de l'univers matériel (190 sq.). Vestiges de Dieu tel qu'il est, un et trine, les choses ont de l'unité (193) et divers aspects trines : « Omne quod est aliud est quo constat, aliud quo discernitur, aliud quo congruit. Universa igitur creatura si et est quoquo modo, et ab eo quod omnino nihil est, plurimum distat, et suis partibus sibimet congruit, causam quoque ejus trinam esse oportet : qua sit, qua hoc sit, qua sibi amica sit » (De Div. quaest., 83, 18).

*
* *

Mais que sont les analogies du monde matériel comparées à celles prises de l'homme, et surtout de son esprit? Tout au plus ce qu'est la paille au grain. Il subsiste un fond de similitude entre les degrés inférieurs d'être — brut, vivant, sensitif — et celui de l'esprit. Car il peut se les assimiler spirituellement par la pensée et par l'amour. L'homme, en tant que doué d'esprit, est une pensée qui se pense et s'aime, un amour qui se pense et s'aime. L'univers inférieur, lui, est aussi une pensée et un amour, mais qui ne se pense, ni ne s'aime. Il n'a de vrai valeur qu'en fonction de l'homme spirituel et pour lui. Il a dignité de moyen et l'homme de fin; il est formé d'individus, l'humanité de personnes. A l'image de Dieu, l'homme est personnel; il ne lui suffit pas, comme aux êtres irraisonnables, d'exister en soi, tout en soi à l'instar d'un système concret, il n'est humain que parce qu'il peut exister et de fait existe *pour soi,* maître et responsable de ses orientations. A l'*image* de Dieu, disais-je, car Dieu aussi est personnel ; il l'est infiniment mieux que nous vu la manière parfaite dont il se possède par la Pensée et le Vouloir. Il est l'Esprit, nous y participons en vertu de

son libre vouloir; nous sommes esprits pensés, aimés et créés par Lui. Les choses lui ressemblent sans le savoir, nous en le sachant et en le voulant; voilà pourquoi nous seuls sommes appelés ses images.

Par ce qui se trouve en lui de matériel et d'extérieur, l'homme tient aux choses de la nature et ne constitue qu'un *vestige* de la Trinité. En quoi consiste ce vestige? Le Dr Schmaus l'explique en somme par le menu (201-220), sur textes pris du *De Trinitate* et fort bien choisis. Une théorie augustinienne de ce qu'il y a en l'homme d'extérieur à l'esprit, sensation, imagination, mémoire, *cogitatio*, s'y trouve largement esquissée. Et volontiers nous recommanderions aux maîtres scolastiques qui se soucient d'aller aux sources des doctrines qu'ils exposent l'étude spéciale du onzième livre *De Trinitate*. Les thomistes surtout, intransigeants ou modérés, trouveraient profit à comprendre avec précision ce que sont devenues les notations d'Augustin repensées par saint Thomas en fonction du *De Anima* d'Aristote.

1°. Analogies trinitaires dans l'homme extérieur.

1) La vision oculaire d'un objet extérieur réalise une première trace de la Trinité divine. Elle comprend en effet trois éléments : l'objet, sa reproduction sensitive et le vouloir qui les unit. L'imperfection de cette analogie saute aux yeux, car ces trois éléments sont inégaux et divers, ce qui n'est pas la cas des Personnes divines. Ce qui rappelle, au reste fort mal, l'Unité divine c'est le lien dynamique très étroit qui les unifie. « Horum primum, id est, res ipsa visibilis non pertinet ad animantis naturam, nisi cum corpus nostrum cernimus. Alterum autem ita pertinet, ut in corpore fiat, et per corpus in anima : fit enim in sensu, qui neque sine corpore est, neque sine anima. Tertium vero solius animae est, quia voluntas est. Cum igitur horum trium tam diversae substantiae sint, tamen in tantam coeunt unitatem, ut duo priora vix intercedente judice ratione discerni valeant, species videlicet corporis quod videtur, et imago ejus quae fit in sensu, id est, visio. Voluntas autem tantam vim habet copulandi haec duo, ut et sensum formandum admoveat ei rei quae cernitur, et in ea formatum teneat » (*De Trin.*, xi, 2, 5). On aura remarqué au passage combien saint Augustin insiste sur le dynamisme appétitif de nos perceptions. Et c'est à juste titre. Mais, ici du moins, il ne paraît pas avoir l'idée d'un dynamisme appétif de même ordre que la connaissance des sens, c'est-à-dire essentiellement organique. C'est assez

souligner, je pense, ce qui distingue en l'espèce sa doctrine de celle de saint Thomas.

2) Bien moins imparfaite est la deuxième trinité prise encore de l'homme extérieur. Elle consiste dans la reviviscence de l'image sensitive enfouie dans la mémoire. C'est la volonté qui l'éveille et la ramène dans le champ de conscience, mais de même qu'elle n'engendre point nos perceptions sensitives, ni n'est engendrée par elles, ainsi n'est-elle vis-à-vis de nos ressouvenirs ni génératrice, ni engendrée : « Ubique tamen voluntas non apparet, nisi copulatrix quasi parentis et prolis. Et ideo undecumque procedat, nec parens nec proles dici potest » (*ibid.*, 9, 16). Donc, trois éléments : l'image conservée, l'image réveillée, le vouloir qui les unit. Le premier, puisqu'il dépend de l'objet extérieur et de la perception primitive, n'engendre qu'imparfaitement le deuxième; quant au troisième, étant purement intérieur, il ne procède point des deux premiers. Il n'y a donc pas ici une image, mais seulement un vestige de la Trinité. Il en allait de même dans la première analogie, car l'objet extérieur n'engendre que partiellement l'acte perceptif et le vouloir unissant ne procède ni de cet acte ni de cet objet. L'Unité divine est beaucoup mieux imitée dans la seconde analogie puisque ses trois éléments appartiennent à une seule et même nature humaine.

Une remarque, avant de passer aux images de la Trinité dans l'homme intérieur. Le texte du Dr Schmaus, et surtout celui de saint Augustin, relatif aux deux premières analogies trinitaires, renferme les données d'une étude, qui serait instructive, sur la curieuse « *cogitatio* ». De plus, une recherche minutieuse et complète sur la psychologie concrète de la mémoire permettrait une récolte plutôt riche de notations très fines.

2°. Analogies trinitaires dans l'homme intérieur.

Les êtres irraisonnables ressemblent à Dieu, mais non à la manière d'images. Ceci est le privilège de l'esprit, qui est ce qu'il y a en nous de meilleur, ce qui en nous constitue une expression formelle du divin Modèle : « Non sane omne quod in creaturis aliquo modo simile est Deo, etiam ejus imago dicenda est : sed illa sola qua superior ipse solus est. Ea quippe de illo prorsus exprimitur, inter quam et ipsum nulla interjecta natura est » (*ibid.*, 5, 8). Attardons nous un peu à ces images de la Trinité.

1) La première consiste en l'*amour,* celui des âmes. Il constitue une triade : Ecce tria sunt : Amans et quod amatur et amor. Quid

est ergo amor nisi quaedam vita duo aliqua copulans vel copulare appetens; amantem scilicet et quod amatur » (*De Trin.*, VIII, 10). Le P. Portalié, note Schmaus, a omis de signaler cette trinité dans sa synopse (p. 226). Remarquons à notre tour qu'il n'y a rien là de surprenant car si l'amour spirituel que nous portons à autrui ou à nous est bien une image de l'amour que Dieu a de Soi et de tout en Soi, on n'y voit guère une image de Dieu un et trine. Où est en effet ici la dualité de procession ? Et, du moins quand il s'agit de l'amour d'autrui, où l'unité de nature ?

2) La seconde image spirituelle de Dieu, en nous, constitue bien pour Augustin une image trinitaire. La voici : *être, connaître, vouloir*. Le fait global enveloppé dans cette triade est certain, certain encore le rapport interne de ses trois membres, certaines leur inséparabilité, leur circuminsession, leur réelle distinction (p. 232, note 4). Il est sûr aussi qu'être, connaître et vouloir sont d'une seule essence spirituelle (*ibid.*). Néanmoins, note Schmaus, le théologien philosophe n'attache que peu d'importance à cette image et il n'en traite point dans le *De Trinitate* (p. 234).

3) En revanche, la troisième analogie : *mens, notitia, amor*, y bénéficie en divers livres (IX, X, XIV et XV) de notations psychologiques singulièrement pénétrantes et riches (Schmaus, p. 235-264). En cette trinité, le premier membre, *mens*, est la substance même de notre âme spirituelle, distincte de la connaissance qu'elle prend de soi et de l'amour qu'elle se porte (p. 235). Cette connaissance, ou deuxième membre, procède par manière de génération intellectuelle du seul premier : « est quaedam imago Trinitatis ipsa mens et notitia ejus, quod est proles ejus ac de seipsa verbum ejus » (*De Trin.*, IX, 12, 18). Car l'esprit se connaît d'intuition « semetipsam per seipsam », engendrant en soi le *verbe* mental de soi. De cette connaissance de soi par l'esprit procède naturellement un amour proportionné d'elle et de lui (p. 239); c'est le troisième membre de notre trinité : « et amor tertius » (p. 235). Or c'est bien sa propre réalité substantielle que l'esprit connaît : « Nullo modo autem recte dicitur sciri aliqua res, dum ignoratur ejus substantia. Quapropter cum se mens novit, substantiam suam novit; et cum de se certa est, de substantia sua certa est » (*De Trin.*, X, 10, 16). C'est aussi sa substance qu'il aime. Sa substance, c'est-à-dire le sujet réel qui pense et aime. Comment se fait-il que notre esprit ne soit pas constamment conscient de soi ? Saint Augustin avoue son ignorance : « invenire non possum » (p. 246). Mais au fait une conscience *habituelle* et latente de soi ne lui manque jamais (*De Trin.*, XIV, 6, 8). Ce qui lui manque souvent, c'est

l'attention actuelle à soi, ou « cogitatio » (p. 250). Comme le fera plus tard saint Thomas, Augustin distingue entre connaissance habituelle et actuelle de soi par notre âme. D'où un problème : la « notitia », deuxième membre de la trinité ici étudiée, est-elle connaissance habituelle ou actuelle ? Actuelle selon Schmaus, habituelle d'après saint Thomas (*De spir. creat.*, a. 11, ad I; *De Ver.*, 3, 1) et le P. Gardeil (*La structure...*, I, p. 57-62). Il ne paraît pas discutable qu'aux yeux du Docteur d'Hippone, c'est la *notitia* et l'*amor* actuels qui constituent les deuxième et troisième membres de la trinité humaine proprement dite.

Avons-nous, dans la triade, *mens, notitia, amor*, une véritable image de Dieu un et trine ? Assurément, mais analogue. *Véritable :* car en tant qu'il se connaît et s'aime en acte, l'esprit est une seule réalité substantielle, un peu comme la substance divine. Par ailleurs, il y a : procession génératrice et spiratrice, en un sens du moins, rapports mutuels des membres, circuminsession, consubstantialité (p. 254 sq.). *Analogue :* car la substance concrète de notre esprit est en devenir, jamais plénitude actuelle et indépendante de pensée et d'amour (p. 246 sq.).

4) Une autre image principale de la Trinité divine est la triade : *memoria, intelligentia, voluntas* (p. 264 sq.). Saint Augustin l'étudie avec complaisance, notamment dans le *De Trin.* (X, XII, XIII, XIV et XV). *Memoria* n'est point ici la mémoire sensitive présupposant la perception externe, mais le sol spirituel où vivent, soit à l'état de germe, soit à l'état d'épanouissement, toutes nos richesses mentales : « Memoriae tribuens omne quod scimus, etiamsi non inde cogitemus » (*De Trin.*, XV, 21, 40). C'est l'esprit même de chacun envisagé tout ensemble en ses virtualités vitales. Ces virtualités spirituelles, don créé de Dieu, forment l'élément principal de notre nature humaine au sortir des Mains divines ; elles ne sont ni acte pur, ni puissance pure, mais spontanéité relative. Il y a loin, certes, de ce spiritualisme conséquent aux théories anciennes et modernes de la « table rase » ou des divers *sensismes*. Tel est le premier membre de la triade. Le deuxième est l'*intelligentia*, habituelle et actuelle, par laquelle nous comprenons en acte ou du moins en puissance relativement spontanée. Comprendre, c'est, pour Augustin, *scire, nosse, cogitare, discernere* (*De Trin.* XIV, 6 et 7). L'intelligence procède, par génération actuelle ou du moins virtuelle, de la mémoire fondamentale. Le troisième membre, ou *voluntas*, strictement proportionné au deuxième, est constitué par la faculté en exercice actuel et virtuel de vouloir, d'aimer. Il procède des deux autres membres qu'il unit.

La triade décrite constitue bien une image analogique de la Trinité. Une image *réelle*, puisque nous avons trois membres « In simplicitate naturae quae Deus est, quamvis unus sit Deus, tres tamen personae sunt, Pater et Filius et Spiritus sanctus » (*De Trin.*, XV, 22). Les trois membres de la trinité humaine appartiennent à l'homme sans être l'homme même, les trois membres de la Trinité divine sont Dieu même. Dieu néanmoins s'appartient à Lui seul, car, il est Un en trois Personnes, l'Absolu subsistant de façon souveraine, s'appartenant parfaitement à Lui seul, comme Père, Fils et Esprit saint. Il est souverainement simple, nous composés d'acte et de puissance. On voit assez par là que s'il faut se garder de déprécier la valeur des analogies humaines de la Trinité, il faut les prendre pour ce qu'elles sont, des analogies ou ressemblances imparfaites. Ainsi conclut sagement le Dr Schmaus. Il ajoute avec grande raison qu'il faut voir en saint Augustin le Docteur de la Trinité. Et pour projeter quelque lumière sur ce mystère fondamental de notre foi chrétienne, il a pris le seul moyen possible, l'étude préalable et approfondie de l'esprit humain. D'elles-mêmes les comparaisons relativement éclairantes ont jailli de son âme extraordinairement douée pour les analyses intimes et ensemble pour la haute spéculation métaphysique.

Après avoir remercié le Dr Schmaus pour son très savant et très scientifique ouvrage, qu'il nous a plu d'analyser en détail, revenons au P. Sertillanges. A l'occasion de la doctrine sur Dieu de saint Augustin, doctrine si riche, si éloignée de toute inspiration agnostique et anthropomorphique, nous relevions plus haut, par manière de contraste douloureux, certaines formules répétées avec une énergie presque provocante par cet auteur. Ayant montré que ces formules, négatrices de tout caractère positif et absolu dans notre connaissance de Dieu, rappelaient certaines pages de *Dogme et Critique* ou du *Guide des égarés* bien plutôt que la doctrine classique de saint Augustin et de saint Thomas, nous laissions entrevoir, qu'à notre sens, elles dérivent d'une théorie insuffisante sur notre connaissance de l'âme humaine. Nous ne ferons ici que citer, à l'appui de notre assertion, quelques sentences extraites du livre récent, *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, p. 188-189. Le titre d'abord : « L'âme inconnaissable en elle-même ». On avouera qu'il est inquiétant et ne ressemble guère à celui choisi par le P. Gardeil : « La perception expérimentale de l'âme par elle-même » (*La Structure...*, t. II, p. 94). Les assertions commandées par le titre ne le font pas mentir. « On aura remarqué que saint Thomas emploie, pour désigner l'âme, un mot fort indéterminé : *res quaedam*, un je ne sais

quoi ». Pauvre saint Thomas! Il ignorerait tout, lui un des princes du spiritualisme, de l'âme humaine ! En vain, a-t-il déclaré savoir la nature de l'acte, et donc de l'agent intellectuel « dont le propre est de se conformer au réel » (*De Ver.*, I, 9). En vain a-t-il si profondément défini, en l'opposant à celui de la sensibilité, l'objet formel de l'esprit humain considéré comme principe d'intelligence et de volonté; en vain, dans le *Commentaire des Sentences* et le *De Veritate*, a-t-il insisté sur la connaissance expérimentale, habituelle et actuelle, que notre âme a d'elle-même ; en vain y est-il revenu, dans le *Contra Gentiles* et la *Somme Théologique* (*Archives de Phil.*, VI, II, p. 52-79) ; en vain, s'élevant au-dessus de l'empirisme aristotélicien, a-t-il, en des textes décisifs inspirés surtout de saint Augustin, soigneusement distingué, quant à leur origine, leur nature intime et leur valeur d'expression, les notions par lesquelles nous sommes initiés aux réalités spirituelles d'ordre humain de celles qui nous traduisent l'univers matériel (*Archives de Phil.*, *ibid.*, 90-106); en vain a-t-il enseigné que les verbes intellectuels réfléchis par lesquels il se comprend lui-même, notre esprit les forme d'après sa propre vie expérimentale *De potentia*, *Compendium Theologiae*, *Expositio in Iohannem*), que c'est d'après eux qu'il lui est donné de comprendre quelque chose des esprits purs et de Dieu..., le P. Sertillanges n'a cure de tout cela. Il a ses vues agnostiques en ce qui concerne notre connaissance de la nature des réalités spirituelles, il faut qu'elles trouvent place dans son livre consacré aux « grandes thèses de la philosophie thomiste ». Citons encore : « La conclusion obtenue relativement à la nature de l'âme intellectuelle est purement négative. L'intellect est en dehors et au-dessus de la matière, c'est tout ce que l'on peut dire ». — Mais comment peut-on le dire si on ne sait rien de positif sur lui? — « Nous n'atteignons un tel pouvoir qu'à travers ses actes, comme postulat explicatif : il demeure en lui-même inconnaissable ». — Mais si nous atteignons notre pouvoir intellectuel à travers ses actes, nous en prenons conscience, comme nous prenons conscience de notre pouvoir d'agir librement dans ses actes libres. Il y a là une expérience positive d'après laquelle, comme l'enseigne la grande école augustinienne et saint Thomas en des textes irrécusables, nous formons nos idées relatives aux réalités spirituelles du niveau humain; partant, mais ici par voie d'analogie seulement, ce qu'il y a de positif dans notre science de Dieu. — Mais ce pouvoir intellectuel n'est point atteint « à travers ses actes » par voie d'expérience intime, il l'est seulement par voie de raisonnement « comme postulat explicatif; il demeure en lui-même inconnaissable. » — Cette réponse ne peut

s'entendre, on ne dit pas s'admettre, qu'en fonction d'une théorie d'après laquelle nos actes conscients de pensée et de vouloir ne nous seraient conscients que comme des phénomènes *séparés* du sujet spirituel en train de penser et de vouloir. Cette théorie est peut-être kantienne, puisqu'en effet elle affirme une coupure radicale entre les phénomènes de conscience et leur sujet, mais elle est, à coup sûr, contraire à la doctrine de saint Thomas, à l'évidence intérieure, voire à toute intelligibilité. Au surplus, si les phénomènes intellectuels et volitifs requièrent, à titre de postulat explicatif, l'existence d'un principe *hyperorganique*, c'est qu'ils se présentent à la conscience comme irréductibles aux phénomènes sensitifs. Dès lors, ils se manifestent au regard intérieur comme ayant un contenu intelligible propre, et absolument supérieur au contenu intelligible des phénomènes sensitifs. Alors, de même que nous jugeons de la nature du principe corporel par celle des phénomènes corporels, ainsi devrons-nous juger de la nature du principe spirituel, par celle des phénomènes intellectuels et volitifs, ou spirituels. Ce principe, donc, ne sera pas « un je ne sais quoi..., en lui-même inconnaissable », nous aurons une connaissance positive de sa nature conclue d'après la connaissance positive que nous avons de la nature de ses effets conscients.

Mais, on le conprendra aisément, s'il était vrai que nous ne connaissions rien de positif touchant la nature de notre âme, il le serait, à plus forte raison, que notre connaissance de Dieu ne nous livrerait rien de positif concernant sa Nature. Ce fut la thèse de Maïmonide et c'est celle d'Ed. Le Roy. Saint Thomas, fidèle à l'inspiration vraiment spiritualiste de saint Augustin a pris soin de combattre vigoureusement cette thèse, telle que la formulait le philosophe juif du douzième siècle.

Vals. Blaise Romeyer.

DUNS SCOT,

par E. Gilson.

Vers la fin de son bel ouvrage sur la philosophie de saint Bonaventure, M. Gilson parlait de Scot « dont on peut bien dire que l'interprétation est demeurée jusqu'à présent lamentablement inexacte »[1]. Les pages qu'il lui consacre dans les *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* [2] sont à mettre en bonne place parmi celles qui auront efficacement réagi contre cette lamentable inexactitude. Il s'agit d'une enquête dont les prétentions sont modestes : elle ne veut que « soumettre... à l'épreuve des faits » la conception, non pas universellement répandue, mais encore très commune d'un Scot essentiellement critique et contradicteur de parti pris. Or, la conclusion des recherches ainsi annoncées est de faire apparaître que « le scotisme n'a nullement été à son origine une entreprise de polémique née du souci de contredire une doctrine déjà existante, celle de saint Thomas par exemple. Les principes dont il se réclame existaient avant Duns Scot, ils étaient enseignés, discutés, souvent admis dans l'Université anglaise à laquelle il doit sa formation première. En construisant son œuvre, Duns Scot suit une route où d'autres s'étaient engagés avant lui ; lorsque les points auxquels il aboutit ne sont pas les mêmes que ceux de saint Thomas, il marque cette divergence, mais il n'est pas parti d'un désir de divergence, il est parti d'une autre tradition » (148).

Il fallait reproduire *in extenso* ce paragraphe décisif. Et comme on pense bien que M. Gilson n'est pas tombé dans le vilain défaut de décréter « *a priori* et arbitrairement », « comme on incline parfois à le faire », la « place occupée par Duns Scot dans l'histoire de la philosophie médiévale », il faut surtout donner une idée du travail

1. *La Philosophie de saint Bonaventure*, 1924, p. 469.
2. *Archives d'Histoire*... Paris, Vrin, 1927, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot* p. 89-149. Les chiffres placés entre parenthèses renvoient aux pages de cette étude.

qui l'a conduit au résultat précité dont les considérants font tout le prix.

A défaut en effet d'une enquête « coextensive au champ de la métaphysique scotiste », laquelle serait requise en droit, M. Gilson nous présente l'explication de trois questions « qui sont véritablement premières et fondamentales : l'objet de l'intellect, la formation des universaux et l'univocité de l'être », et qui « à elles trois... délimitent et déterminent le problème de la connaissance humaine, fixent la fin de la métaphysique et lui assignent sa méthode » (91). On ne peut pas ne pas lui concéder que ce sont là « de maîtres problèmes, dont la solution décide de tout le reste. » Eh bien! quelle est la pensée de Duns Scot?

Sur l'objet de la métaphysique (I,91-100), l'option de Scot est en faveur de l'opinion d'Avicienne « l'objet propre de la métaphysique est l'être » (93) contre l'opinion d'Averroès « l'objet propre de la métaphysique est Dieu » (93); option dont la raison profonde est le souci de réserver à la métaphysique les preuves de l'existence de Dieu, « puisqu'un objet ne peut pas être donné pour la science qui sera chargée de l'établir » (96). Mais comme il n'y aurait pas une science métaphysique s'il n'y avait pas une certaine unité affirmable de tous les objets de cette science, l'option entraîne ce qui sera l'univocité de l'être, c'est-à-dire précisément ladite unité dans l'analogie. Et nous arrivons donc (II, L'être et le premier objet de l'intellect, 100-117) à la question « de savoir si l'intellect humain tel qu'il se comporte, travaillant sur les données dont il dispose, peut former une idée de l'être capable de supporter notre métaphysique » (101). Toujours à la suite d'Avicenne, Scot assigne l'être comme objet immédiat et propre de l'intellect; ce qui l'amène à critiquer la thèse de saint Thomas pour qui la quiddité de la substance matérielle est l'objet propre de l'intellect humain; ce qui l'amène aussi à la célèbre univocité de l'être. A ce sujet, M. Gilson redit à son tour [1] « ce qu'il y a de radicalement faux dans l'opposition qu'il est devenu classique d'établir entre l'univocité scotiste de l'être et l'analogie de l'être soutenue par saint Thomas » (115). Mais s'il n'y a pas d'opposition métaphysique, l'analogie restant sauve, toujours est-il que l'univocité

1. Il ne faut pas oublier en effet ce qui se trouve déjà, pour ne prendre que les ouvrages les plus accessibles, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. IV, col. 1877 (article *Duns Scot* par le P. RAYMOND, 1911), ou dans l'ouvrage de S. BELMONT, *Dieu*, 1913, IIe partie, ch. 3, § 3, ou dans le *Cursus Philosophicus* du P. VAN DE WOESTYNE, 1921, t. I, p. 495, ou dans l'ouvrage plus récent encore (1924) du P. LONGPRÉ, *La Philosophie du B. J. Duns Scot,* p. 98. Mais sans doute M. Gilson réussira à se faire entendre de ceux qui jusqu'à présent ne voulaient rien savoir et qui feront ainsi une découverte.

scotiste transpose le problème sur un autre plan. Univocité, le mot peut être critiqué, la solution garde un sens, elle porte en réalité sur la question de la connaissance : « L'univocité de l'être, telle que Duns Scot l'emprunte d'Avicenne, se réduit... essentiellement à l'affirmation que l'Être, cause de tous les êtres, nous a doués d'une lumière naturelle faite à sa ressemblance » (117). M. Gilson aperçoit là de la part de Scot une transposition de l'illumination augustinienne et continue : « Le néoplatonisme latent sous la métaphysique d'Avicenne permet à Duns Scot de maintenir, après la critique thomiste de l'illumination spéciale aux conclusions de laquelle il se rallie, ce qui peut encore être sauvé de saint Augustin ».

C'est donc à son tour la théorie de la connaissance qui doit être vérifiée (III, la valeur de la connaissance empirique, 117-129). Puisque Scot établit « une métaphysique où la preuve de Dieu doit sortir de l'idée d'être [1] », « ce qu'il faut désormais au jeune maître, c'est la certitude que la connaissance humaine est assez solide pour porter le poids d'une telle preuve, la seule, en définitive, qui nous conduise véritablement jusqu'à Dieu » (118). Scot rejette « le scepticisme sensible de saint Augustin » comme dit M. Gilson (119), mais garde ce qu'il contenait de « vérité latente » (122), c'est-à-dire ce que nous pouvons appeler pour faire court l'ébauche d'une critique de la connaissance métaphysique. « Ce que Duns Scot requiert comme idéal de la connaissance, c'est donc une science déductive *a priori*, dont la certitude et la nécessité soient absolues, et qui, pour cela, ne cherche dans la connaissance sensible que le point de départ, l'occasion initiale, indispensables à la formation de ses concepts. Autant l'opération qui consiste à trier la cause réelle parmi les données de l'expérience lui semble peu sûre et abondante en risques d'erreur, autant l'analyse *a priori* des concepts formés par l'entendement lui paraît devoir conduire à des résultats sûrs parce que l'intellect ne travaille plus alors que sur son propre contenu, c'est-à-dire sur de l'intelligible pur. (En note :) La méthode métaphysique devient alors une méthode d'analyse des concepts, qui doit permettre de découvrir, parmi les prédicats d'un sujet donné, celui qui rattachera le sujet au prédicat qu'il s'agit d'en démontrer » (129).

Et voici enfin la dernière étape (IV, Le sensible et l'universel, 129-146) ? Ce ne sera pas la moins intéressante : « reste à savoir si le réel se prête aux exigences d'une telle métaphysique et si les choses

1. Si on trouvait cette formule malheureuse, il suffirait de relire la page 74 du volume II de *La Philosophie au Moyen Age* de M. Gilson (1922) pour voir qu'il ne confond pas Duns Scot et saint Anselme; on peut voir aussi l'ouvrage déjà cité de BELMOND, p. 19, et, p. 45, tout le chapitre 4 de la première partie.

fournissent une matière à la connaissance que nous requérons ». (129) Confronter avec le réel tel qu'il est les essences intelligibles telles que nous les pensons, c'est-à-dire rendre compte de la formation de nos idées générales, c'est la célèbre question des universaux. La position de Scot, toujours dépendante d'Avicenne [1], se caractérise par cette déclaration, de prime abord bien étrange, « que ni l'humanité, ni aucune autre essence, n'est en soi une ou multiple, universelle ou singulière, et qu'il faut en dire autant de l'objet de nos sens » (129-130) ; cela entraîne logiquement à se demander « étant donné que la nature des êtres, prise en soi, n'est ni singulière ni universelle..., si l'objet immédiat du sens est un objet singulier » (132). La réponse négative de Scot ne veut pas dire « que l'objet du sens soit l'universel, ni que les objets sensibles ne soient pas des objets singuliers » ; « il s'agit de savoir si c'est la singularité du sensible qui est l'objet propre du sens » et la solution scotiste « est que l'objet du sens... n'est de soi ni universel ni singulier » (132). Duns Scot, nous dit M. Gilson utilisant l'exemple même qui lui est fourni, « suppose... la classe des objets blancs doués d'une sorte d'unité collective, unité qui serait réelle bien qu'elle ne soit pas une unité numérique et qui constituerait l'objet propre de nos sensations » (133). La justification de cette manière de voir revient tout simplement à reconnaître qu'une nature est en soi indifférente au caractère de singularité, qu'elle recevra dans la chose, comme à celui de l'universalité, qu'elle recevra dans l'esprit — tandis qu'elle n'a rien à recevoir du sens qui simplement la saisit dans les objets. Voilà prévenue la réduction de l'objet du sens à « une sorte d'universel réalisé » (134), voilà aussi retenue la nécessité d'un intellect agent et donc sauvegardé tout l'appareil d'une noétique aristotélicienne.

Mais on n'a pas de peine à comprendre que M. Gilson prévienne contre la surprise les esprits « accoutumés à la noétique thomiste » (143), et rappelle que cette doctrine « usant d'un schéma extérieu-

1. Il ne faudrait pas croire que l'adoption de cette conception d'Avicenne soit particulière à Scot. Voir par exemple ce que dit saint Thomas de la nature prise d'une façon absolue, *unde si quaeratur utrum ista natura sic considerata possit dici una vel plures neutrum concedendum est* (*De ente et essentia*, éd. Roland-Gosselin (1926), p. 24 avec la note « Dans tout ce passage jusqu'à la fin du chapitre 3°, saint Thomas suit de très près le texte d'Avi(cenne) ». — La *natura absoluta*, c'est la nature prise purement en compréhension, c'est-à-dire une abstraction, et il est permis de se demander si chez les scolastiques, même les plus grands, elle ne bénéficie pas d'une objectivation naïve qui lui confère *avant* sa réalisation dans un sujet un degré de réalité qu'elle est bien incapable d'avoir. Le concret n'est pas la réalisation d'un type abstrait déjà réel avant d'être réalisé. Certains excès de l'objectivisme naïf ne sont pas niables.

rement analogue à celui de saint Thomas, interprète en un sens tout différent la conception de l'idée générale » (145). On n'est pas étonné non plus de le voir ajouter, peu après, que « l'effort de Duns Scot consiste, à insérer dans le schéma dressé par Aristote une conception avicennienne de la réalité »... que somme toute « Avicenne ouvre la voie, par où se réintroduit dans un cadre emprunté à Aristote l'inspiration profonde de saint Augustin » (146).

En terminant (V, Avicenne et Duns Scot, 146-149), M. Gilson a d'ailleurs la sagesse de ne proposer ses conclusions qu'à titre d' « hypothèses touchant l'orientation première de la pensée scotiste » (146) ; conclusions dont la conséquence relative à la signification de Scot a été signalée au début de cette recension et qui mettent en relief « l'influence exercée par Avicenne sur la formation du scotisme » (147). Elles mettent aussi en garde contre la tentation d'exagérer cette influence, et ce n'est au reste pas un des moindres mérites de cette étude que l'alliance d'une prudente réserve au souci d'une reconstruction lucide et fondée sur textes. Cette prudence, M. Gilson sait en faire preuve au moment même où il va de l'avant, et son lecteur lui en sait gré car il en voit le bien fondé. M. Gilson ne retient pour asseoir son étude que les cinq grandes œuvres dont la valeur est reconnues de premier rang (91). Il fait des commentateurs, en l'espèce Maurice du Port, un judicieux usage qui consiste à se laisser éclairer par eux et à tirer une confirmation pour ses propres vues de l'accord avec les leurs (91, 147), mais sans les en croire sur parole, et cela nous vaut (105-106) une très savoureuse leçon de choses. Certain texte qui fit « le désespoir de générations de scotistes » semble bien ne pas être la bonne rédaction telle que permet de la rétablir une vérification des manuscrits ! Bref M. Gilson qui termine son étude en rappelant combien, à propos de Duns Scot, il faudrait « outre une connaissance plus précise de ses sources, beaucoup de travail, mené avec patience prudence et objectivité » (149) a donné sur ce sujet la meilleure de toutes les leçons, celle de l'exemple.

Il n'avait pour cela qu'à ne pas renoncer aux qualités qui ont fait le succès de ses précédents ouvrages. Souci de comprendre saint Bonaventure du point de vue de saint Bonaventure, souci de comprendre Scot en interrogeant « l'œuvre de Duns Scot lui-même » (90). M. Gilson reste fidèle à son idéal, il n'y a pas lieu d'en être surpris, il y a de quoi en être charmé.

P. Monnot.

Vals.

DURAND DE SAINT-POURÇAIN [1]

par J. Koch.

L'étude consacrée à Durand de Saint-Pourçain par M. Koch est un ouvrage magistral : l'importance des résultats, la haute valeur technique de l'enquête dont ils sont le fruit, la probité et l'aisance de leur présentation, tout mérite le plus sincère éloge.

Il ne s'agit encore que d'une première partie, de l'étude historique et documentaire préalablement requise pour arriver à une exacte compréhension de la doctrine de Durand, celle-ci devant être l'objet d'un second volume. Mais comment en effet saisir dans son vrai sens une doctrine dont on ne connaîtrait guère la teneur, les intentions, les différentes étapes? Or le travail de M. Koch, malgré qu'il laisse encore bien des questions à éclaircir et même des textes à retrouver, fait faire tout de même à notre connaissance de Durand de Saint-Pourçain un pas décisif. A ce sujet, très édifiante est la comparaison de la onzième édition (1928) d'Ueberweg (deuxième volume, philosophie patristique et scolastique), où sont utilisés les renseignements fournis par le présent ouvrage, avec des exposés antérieurs qui les ignorent : la question a été véritablement renouvelée. Il faut ajouter que le principal bénéficiaire de ces recherches érudites n'en est point le bénéficiaire unique, étant donné comme de juste qu'en cherchant à faire la lumière sur la personne et les écrits de Durand, l'auteur a tiré de l'obscurité beaucoup de détails qui intéressent bien d'autres personnalités de ce temps-là.

Ce premier volume comprend trois grandes sections ou parties : les écrits de Durand (p. 5-196), ceux de ses adversaires (p. 197-394) et sa vie (p. 394-496). On voit tout de suite que nous serons surtout occupés de manuscrits, et de fait leurs références,

1. DURANDUS DE S. PORCIANO O. P, Forschungen zum Streif um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts. Erster Teil, Literar geschichtliche Grundlegung. Von Dr J. Koch. (Tome XXVI, partie 1 des Beiträge; Aschendorff, Münster i. W. 1927) I vol. gr. 8°, XVI-436 pp. mk. 10, 80.

descriptions, citations, comparaisons en deux ou en trois colonnes se multiplient. Il y a là une richesse documentaire dont nous ne pouvons guère donner un aperçu. Ce qu'il est plus facile de dire, c'est combien la présentation en fait honneur aux presses Aschendorff, car au milieu de tant de sigles et de cotes l'œil du lecteur n'est jamais rebuté; combien il faut louer la société d'aide à la science allemande dont l'appui indispensable a permis cette édition; combien surtout l'auteur a été heureusement inspiré de procéder comme il l'a fait, c'est-à-dire de nous mettre si abondamment toutes pièces en main. Tout est facilement contrôlable et par le fait même les conclusions de ce travail qui doivent rester s'imposeront plus vite et plus sûrement, celles qui sont provisoires seront plus aisément revisées et remises au point. Ce qui resterait à faire, l'auteur en a l'idée mieux que personne; son présent travail l'a souvent amené à rectifier les manières de voir de ses précédentes études [1] et il a mentionné tels ou tels détails dans le but explicite d'amorcer et de faciliter des recherches ultérieures [2].

On pourrait croire jusqu'ici que l'ouvrage de M. Koch n'est qu'un bon répertoire documentaire. Il en est un excellent, mais il n'est pas que cela, il est même surtout autre chose, il est une thèse dont les démonstrations sont aussi soignées et les conclusions aussi claires qu'abondante la documentation qui les appuie. La nouveauté du sujet à traiter, car ainsi que nous le rappelle l'introduction (p. 1) il n'était guère connu jusqu'à présent, imposant l'obligation de remuer une belle masse de papiers vénérables, l'auteur a courageusement pris le parti, à première vue moins attrayant qu'instructif, de tout présenter au lecteur dans l'ordre logique de la construction de la thèse et de lui offrir ainsi de juger de tout à son gré. Les grandes divisions déjà indiquées montrent bien cette distribution conforme à l'ordre d'invention, puisqu'on y va de la connaissance des documents à la reconstitution de la carrière de celui par qui ou contre qui avaient été élaborés tous

1. Un article dans les *Miscellanea Ehrle* (1924), t. I, p. 265 : *Die Jahre 1312-1317 im Leben des D. de S-P*; un autre dans les *Xenia Thomistica* (1925), t. III, p. 327 : *Die Verteidigung der Theologie des hl. Thomas von Aquin durch den Dominikanerorden gegenüber D. de S.-P.* — Il est clair que M. Koch a été amené à rectifier d'autres manières de voir que les siennes. Il a droit plus que personne de s'opposr aux appréciations toutes faites qui se recopient de génération en génération sur le compte de Durand et de hausser les épaules quant elles sont trop visiblement, comme il dit lui-même, ad usum Delphini. Quand aux mises au point futures, M. Koch a nuancé la valeur de ses dires qui vont, selon le cas, de l'affirmation catégorique à la simple hypothèse, de manière à pouvoir, croyons-nous, les attendre avec la plus grande tranquillité.

2. Par exemple p. 87, 150, 159, 243, 350...

ces écrits. C'est encore la même structure qui se retrouve dans chacune des trois grandes parties. La première aboutit par neuf chapitres où les écrits de Durand sont passés en revue à un dixième chapitre de synthèse sur cette œuvre et l'évolution philosophico-théologique de son auteur. La deuxième arrive avec le chapitre neuvième à une synthèse qu'ont préparée huit chapitres consacrés aux écrits des adversaires. Enfin toujours pareille fidélité en chaque chapitre et même en chaque paragraphe à présenter d'abord l'enquête pour en dégager ensuite les résultats. Rien de plus facile que de lire si on veut la thèse sans souci des discussions de détail, rien de plus facile aussi que de remonter de chaque assertion de la thèse aux considérants qui l'ont motivée.

Evidemment à procéder de la sorte, on ne pouvait éviter les redites, puisque tel ouvrage étudié dans l'une des deux premières parties doit l'être en fonction de tel autre ouvrage qui, lui, est rangé dans l'autre de ces parties. Ainsi le *Mémoire justificatif* par lequel Durand répond aux censures de 1314 n'a pas été retrouvé et pour en connaître il faut s'appuyer sur les critiques de Hervé : *Reprobationes excusationum Durandi;* or tandis que l'étude du *Mémoire* occupe le deuxième chapitre de la première partie, celle du catalogue des censures de 1314 et de l'écrit de Hervé appartient à la deuxième partie (ch. 1 et ch. 2, § 3) : pratiquement elle est traitée deux fois. Mais il faut accepter les redites de ce genre comme rançon d'un vrai luxe de précision et de clarté. Nul ne sera tenté de regretter que M. Koch ait voulu à tout prix ce luxe. Le relief de ses conclusions ne souffre pas de l'abondance avec laquelle elles sont diligemment préparées, on les trouve même commodément groupées en deux tableaux récapitulatifs excellents de tous points (pp. 184-186 et 390-391). Par surcroît, « ce tableau ne montre pas seulement quels résultats positifs sont acquis, mais aussi combien de vides restent encore à combler. Avant tout c'est aujourd'hui comme hier sur l'époque antérieure au baccalauréat de théologie de Durand que règne pour nous l'obscurité. Durand était-il auparavant *magister artium* et a-t-il en cette qualité composé des écrits de philosophie ? (Commentaire sur la *vetus logica? tractatus de intentionibus ?*) Nous l'ignorons. Seule la découverte des nouveaux manuscrits pourrait tirer cela au clair. En revanche ce que nous savons des écrits du doctor Modernus entre 1307 et 1334, l'exégèse et la prédication mises à part, ne pourrait être dans l'ensemble que confirmé. Naturellement on peut dire presqu'à coup sûr qu'il y a encore à découvrir des écrits plus ou moins inconnus de cette époque; mais ils ne causeront guère de surprises parce

que les étapes de l'évolution de notre dominicain entre 1307 et 1334 se laissent voir assez clairement à l'aide du dossier déjà connu. » (p. 186).

Après avoir cité cette façon très nette dont M. Koch fait lui-même le point, reste à présenter l'un ou l'autre des traits que son travail a fixés. Il a surtout rendu plus acceptable l'idée à se faire de ce Durand qu'on nous laissait entrevoir comme une personnalité si âprement têtue, un penseur si exagérément personnel et offensant, un scolastique vraiment à part et dont on pouvait se demander si dans l'Ecole son principal rôle n'était pas de fournir un nom d'adversaire à mettre au *status quaestionis* des thèses les plus classiques. J'exagère à peine en parlant ainsi; ce qui est sûr, c'est qu'à lire M. Koch on comprend comment Durand a pu devenir cette sorte de tête de turc et surtout on voit ce qui doit prendre la place de la caricature traditionnelle. Certes il a ses défauts Durand de Saint-Pourçain! il en est même assez fourni pour qu'il soit inutile de les grossir ou de lui en attribuer qu'il n'eut pas. Doctor reolutissimus, le docteur intrépidement résolu! Non, son premier et son vrai titre fut « Doctor modernus » (p. 180 et quant à la réalité, « à la façon dont il répond aux objections ou les met à profit, on reconnaît un esprit qui ne s'attache nullement avec étroitesse au parti qu'il avait d'abord adopté, mais qui cherche la vérité sincèrement et de bonne foi » (p. 83); « qu'on pense au total ce qu'on voudra de la portée philosophique et théologique de notre dominicain, il n'est pas permis de contester l'exacte et scrupuleuse probité de son travail [1] » (p. 108). Il a corrigé du mieux qu'il a pu son commentaire des Sentences. — L'établissement de l'existence d'une triple rédaction A B C est l'une des plus brillantes démonstrations de M. Koch — et l'on peut suivre pas à pas l'influence sur lui des *raisons* de l'adversaire.

Reconnaître les qualités du travailleur, ce n'est pas dire qu'il aît toujours eu raison. Brillant ne veut pas dire infaillible. Les erreurs de Durand sont indéniables et elles ont rendu nécessaire l'intervention des supérieurs de l'ordre. Ce fut la censure de 1314. Pareille intervention témoigne au reste de la renommée de l'enseignement de Durand puisque c'est le succès de ses cours et leur diffusion

1. « Aus der Art und Weise, wie er auf die Einwände antwortet oder sie positiv verwertet, erkennt man einen Geist, der nicht etwa eigensinnig auf einer einmal vertretenen Meinung beharrt, sondern ehrlich und aufrichtig nach der Wahrheit strebt » (p. 83)... « man mag überhaupt von der philosophischen und theologischen Bedeutung dieses Dominikaners denken, was man will, die Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit seines Arbeitens sind nicht zu bestreiten » (p. 108).

— sans son aveu — dans le public qui fut l'occasion de leur examen par une commission de maîtres dominicains. Mais ce qu'on examine alors c'est le rapport de la doctrine de Durand à l'enseignement de l'Église. Plus tard vient la confrontation avec saint Thomas et au catalogue des 91 articles extraits de son Commentaire sur les Sentences et déclarés erronés s'ajoute le relevé de 235 points sur lesquels Durand se sépare de saint Thomas. Ce relevé est l'œuvre de Jean de Naples et de Pierre de la Palu. Un troisième grand adversaire, Hervé, semble bien avoir été celui qui porta les coups les plus redoutables et enfin c'est un anonyme, Durandellus sur l'identité duquel on en est réduit aux conjectures, dont les *Evidentiae contra Durandum* marquent, vers les environs de 1330 semble-t-il, la fin de la lutte par la défaite de Durand. Cette défaite ne voulant pas dire la disparition de son influence [1] ni de son intérêt, mais le ralliement définitif de son ordre contre lui.

Le conflit entre Durand et son ordre, résumé au deuxième chapitre de la troisième partie (p. 409-417) et dont les traits sont épars dans tout le volume est un chapitre d'histoire scolastique fort intéressant; il n'est pas seulement instructif, il est parfois amusant et a comme toutes choses ses petits côtés. Durand ne peut pas se décider après la canonisation de 1323 à parler de « saint » Thomas (p. 117); en revanche, « tandis qu'à la mort des autres membres de l'ordre constitués en dignité on ordonnait des prières et on fixait le nombre de messes que dirait chaque prêtre, pour Durand on garda le silence » (p. 417). « Durand est toujours resté une exception dans son ordre » (ibid.). On se rappelle que M. Gilson l'avait déjà clairement noté : « A de rares exceptions près, comme celle que constitue Durand de Saint-Pourçain, l'ordre dominicain agit au moyen âge comme un facteur de conservation. Il débute par une révolution philosophique, mais, le nouvel état de choses une fois fondé, il s'y tient » [2]. On se rappelle surtout que le travail de

1. Voir par exemple l'appendice consacré, p. 208-210, à Guevara titulaire de la « Catedra de Durando » à Salamanque au XVIIe siècle, siècle « qui amenait un recul suffisant pour permettre de rendre justice au Docteur Moderne ».

2. *La Philosophie au Moyen Age*, 1922, t. II, p. 68. M. Gilson écrit immédiatement avant : « Tout se passe comme si les deux grands dominicains (Albert et Thomas) avaient écrasé sous le poids de leur gloire et sous la perfection de l'œuvre réalisée l'esprit de curiosité et d'invention dans l'ordre auquel ils appartenaient. » L'ouvrage de M. Koch est une illustration de cette vue et une contribution à l'histoire des débuts de l'événement qu'elle envisage. Actuellement encore est-il sans exemple de voir, et chez des écrivains qui ne sont pas les frères de saint Thomas, l'intervention de l'argument d'autorité déformer les considérations qui devraient rester strictement rationnelles? Ne fait-on jamais dire à l'Église que ce qu'elle dit au sujet du thomisme? Et dans d'autres camps,

M. Koch n'en est qu'à la première moitié et l'on souhaite vivement la deuxième qui nous présentera la doctrine de ce dominicain indépendant. Nous pouvons déjà soupçonner après le court aperçu des pages 187-196, que M. Koch ne voit point en lui un père du nominalisme ; nous savons aussi que le problème le plus important de la métaphysique est pour lui celui de la relation ; nous voyons également qu'il est soucieux de psychologie. Puissions-nous connaître bientôt la suite des travaux de son excellent historien.

quelle aveugle candeur à proclamer sur la foi d'autrui le caractère définitif de certains postulats kantistes ou de très contestables vues de sociologie !

P. MONNOT.

Vals.

LE THÉOCENTRISME DE MALEBRANCHE

à propos de M. Gouhier.

L'ouvrage de M. Gouhier sur *la vocation et la Philosophie de Malebranche* est vraiment nouveau, après Ollé-Laprune, Delbos, Vidgrain. C'est historiquement le plus fouillé. Extrêmement suggestif, il veut être aussi le plus objectif et M. Gouhier prend, comme il a fait pour Descartes, la bonne méthode, celle de ne pas être pressé, de respecter les lenteurs, les incertitudes, les surprises de la vie, attendre patiemment l'éveil d'une pensée qui se cherche, mais dès qu'elle se trouve et s'affirme, en définir l'unité et l'originalité.

Double vocation de Malebranche : Vocation à l'Oratoire, et dans le cours de la vie oratorienne, à la rencontre d'un livre de Descartes, vocation, dirai-je à la philosophie ou à la sagesse tout court ou éveil à la voix du Docteur unique, le Maître intérieur ?

La vocation à l'Oratoire, est toute simple, à la fois, « de grâce et de nature », l'une et l'autre aidées des avis d'un prudent chanoine.

Le jeune Malebranche est impropre au monde. Un canonicat, — « otium cum dignitate ecclesiastica », — lui assurerait les loisirs qu'il désire d'étude et de piété. Mais le chanoine tient encore au monde de trop près. Il faut à ce jeune homme inapte à converser avec les hommes, une solitude pieuse, moins sujette à être troublée, sans règle stricte cependant. Qu'en ferons-nous ? Un Oratorien.

L'Oratoire, ardent et austère, est bien autre chose, nous le savons, qu'un asile pour des esprits studieux, dévots, impropres à la vie mondaine. Il paraît bien qu'il a été d'abord cela pour Malebranche. Repos, piété, indépendance de l'esprit. On aura beau faire, et la tradition vivante de Bérulle et de Condren, aura beau faire, le merveilleux génie, le spéculatif éperdu, le contemplateur des idées,

1. Henri Gouhier, *La Vocation de Malebranche*, in-8°, 172 pp.; *La Philosophie de Malebranche,* in-8°, 431 pp. Paris, Vrin, 1926. Nous désignerons le premier volume ainsi (I) et le second (II).

auditeur passionné du Verbe, ne sera jamais un héros de l'ascétisme et de la mystique. Il a choisi une part qu'il a crue la meilleure. Je crains fort qu'il ne se soit trompé.

Le postulant était modeste. Il le fut toujours, à sa manière. Il parlait peu. Il n'arrivait pas chargé de lauriers universitaires. Il dut avouer ingénument son peu de goût pour les hautes études, philosophie et théologie, telles qu'on les enseignait. Enfin l'Oratoire est excusable de s'être d'abord mépris sur son compte.

Voici l'extraordinaire document qui résume le jugement des supérieurs : « Esprit médiocre, boutif, pieux, jugé propre ». Pieux, cela va sans dire. Médiocre, nous dirions « un peu au-dessus de la moyenne », un bon, un excellent sujet qui ne fera pas parler de lui. Il n'est pas nécessaire que tout Oratorien soit un flambeau pour la Congrégation et pour l'Église. *Boutif*, épithète de caractère peut-être la plus judicieuse, si nous en savions le sens, impulsif, quinteux, d'humeur inégale? Certainement un correctif à l'opinion qu'on pourrait d'abord concevoir de son inaltérable douceur. Doux, avec des saillies soudaines, d'ailleurs sans conséquence. Ce médiocre ne compromettra jamais rien. Dix ans plus tard, l'assemblée générale votera des remerciements à Malebranche, « de ce qu'il travaillait utilement pour le public » : la belle et toute simple formule! mais on l'entend bien, ces travaux utiles n'allaient pas sans gloire pour l'auteur et la Congrégation. Encore quelques années, et des polémiques ardentes éclateront autour de ce « médiocre ». Nul homme de son temps n'aura été plus passionnément admiré, aimé et combattu.

L'autre vocation fut soudaine. C'est la première rencontre de Malebranche avec Descartes. Il ne le connaît que par le mal qu'il en a entendu dire. Il est donc prévenu contre lui, dit le P. André. Que c'est mal connaître le cœur humain et le cœur du disciple! Disons : il est plutôt prévenu en faveur de ce suspect. Malebranche voit chez son libraire aux nouveautés du jour *l'Homme* de M. Descartes, que Clerselier vient de donner au public. Il le feuillette distraitement, y trouve quelque intérêt, l'achète. Rentré chez lui, la lecture du livre le ravit, le transporte, lui cause « des palpitations de cœur si violentes qu'il était obligé de s'interrompre »... Qu'a-t-il trouvé de si extraordinaire dans ce traité de physiologie mécaniste? La simplicité des raisons et, dans cette simplicité, la Raison même. Disons mieux, le livre l'aura averti de reconnaître en lui-même la *Raison* et le Maître intérieur.

Le livre n'est que l'occasion. Malebranche sera un Cartésien en toute originalité et indépendance d'esprit. Passionné de raison mathématique et d'idées claires, mais au rebours de Descartes tout

orienté vers le divin. Car il a d'autres maîtres, Augustin et Bérulle, qui dominent et informent bien plus intimement sa pensée. C'est à définir l'unité et l'originalité de cette pensée et à vérifier et à développer la définition dans toutes les parties de l'œuvre que M. G. consacre son effort.

I. — Le Théocentrisme.

La philosophie de Malebranche était déjà vivante et priante dans l'âme de l'Oratorien. Elle cherchait son expression rationnelle. Elle l'a trouvée dans un Cartésianisme renouvelé. C'est pour tout dire en un mot la philosophie de la spiritualité Bérullienne.

Or cette spiritualité est le *Théocentrisme*. Dieu, fin absolument unique.

Si Bérulle fut l'apôtre du Verbe Incarné, Malebranche en fut le métaphysicien et sa métaphysique est le fruit de l'apostolat Bérullien (II, p. 26).

La gloire de Dieu est le thème essentiel de la philosophie et du livre de Malebranche, thème héroïque qui chante la puissance infinie du Créateur, thème mystique où gémit l'humilité de la créature, thème rédempteur qui sauve l'homme de son humanité (II, p. 17.)

Et plus loin :

« Dieu n'agit que pour sa gloire, que pour l'amour qu'il se porte à lui-même : je conçois que ce principe renferme bien des conséquences ». Ce sont ces conséquences qui forment la philosophie et la théologie de Malebranche. Les développer, c'est regarder l'Univers comme Dieu le voit, c'est participer à la perception que Dieu a de son œuvre. (II, p. 18).

Cela est fort bien comme expression de la pensée de Malebranche. M. G. poursuit :

Cette perception est une. La Création, l'Incarnation, la Providence ne sont pas trois actes séparés ou trois mouvements d'un même acte. Tout est contemporain dans l'entendement divin. Peut-être le secret de Malebranche fut-il d'avoir vu (?) et vécu (?) cette ineffable unité; il eut pour son Dieu un tel amour que sa raison l'a connu dans son unité (*Ibidem*).

Je me permettrai, avant d'aller plus loin, de faire ici d'expresses réserves.

Malebranche fut assurément un prêtre fort pieux. Sa philosophie est-elle l'expression naturelle, naïve de la piété? Est-elle du cœur ou de la tête? L'expression en est toute dévote. Malebranche tourne tout en méditations, en transports dévots. Je le sais bien et j'en

souffre..... Si je trouve cette piété continue si peu contagieuse, dois-je m'en prendre uniquement à la dureté de mon cœur?...

Est-ce qu'un maître de la vie spirituelle — ne le prenons ni Thomiste, ni Augustinien, ni Cartésien — un Père du désert, un Pœmen, un Pachôme, ne discernerait pas dans le cas de Malebranche un quart de piété sincère, trois quarts d'illusion, et une teinte, simplement une teinte, de cette chose exécrable, l'orgueil de l'esprit? Je me contente pour l'instant de poser la question.

Croire à cette piété passionnée de Malebranche, passe encore, mais M. G. pense-t-il vraiment que Malebranche traduit la plus pure spiritualité de Bérulle et de l'Oratoire? Ne craint-il pas de compromettre cette spiritualité?

Théocentrisme, unité de la spiritualité Bérullienne. Le secret de Malebranche fut-il d'avoir vu, vécu cette unité..... ou de l'avoir systématiquement appauvrie?

L'unité de cette Philosophie chrétienne se fait-elle au profit de la théologie ou de la raison? La philosophie est-elle surélevée au dogme ou au contraire le dogme divin rabaissé, rationalisé?

De grâce, mettons l'Oratoire hors de cause. La raison de Malebranche s'est reconnue dans Descartes, il a fait du Cartésianisme son partage « pour le meilleur ou pour le pire ». C'est son affaire à lui seul, Malebranche. Bérulle et Condren n'y sont pour rien; j'entends dans le système. Malebranche saintement Bérullien à son prie-Dieu, je l'espère pour lui, mais son oraison aura été tout autre chose que ses Méditations imprimées.

II. — Unité de la doctrine. — Philosophie et théologie.

La doctrine donc est une. Le même Maître intérieur enseigne clairement les principes de la métaphysique, obscurément les vérités de la foi, clairement encore l'interprétation rationnelle des mystères, ou la théologie proprement dite. *Fides quaerens intellectum.* Il serait plus exact de dire : *fides petens intellectum.*

Et la réponse du Maître intérieur, du Verbe est claire, indubitable, infaillible. Il n'y a qu'une théologie comme il n'y a qu'un Maître.

Un passage cité par M. G. donnerait de la théologie une autre idée plus propre à sauver l'indépendance de la foi, en maintenant la différence essentielle entre le dogme divin infaillible, et toute interprétation humaine, rationnelle, conjecturale. Malebranche irait même trop loin dans le sens de la relativité humaine de la théologie. Autant de théologies légitimes que de systèmes variant dans l'espace et le temps.

Saint Thomas s'est servi des sentiments d'Aristote et saint Augustin de

ceux de Platon pour prouver ou plutôt pour expliquer aux sectateurs de ces philosophes les vérités de la foi, et si je ne me trompe, il est permis à la Chine de tirer de Confucius, philosophe du pays, des preuves de la vérité de nos dogmes. La charité veut qu'on persuade en toute manière possible les vérités qui conduisent à la possession des vrais biens. Mais pour persuader promptement les gens, il faut nécessairement leur parler selon leurs idées un langage qu'ils entendent bien et qu'ils écoutent volontiers. L'expérience apprend assez qu'il n'est pas possible de convaincre un cartésien par les principes d'Aristote...[1].

Malebranche se bornerait au rôle de « Missionnaire du Christ dans le monde Cartésien » (I, p. 164).

Il faut parler aux gens leur langage, faire accepter la religion aux habiles de notre temps, dans les termes qu'ils entendent, et puisque le monde est définitivement Cartésien, il faut lui parler cartésien. C'est affaire de charité et d'opportunité.

Fides quaerens intellectum. Elle trouvait ou pensait trouver au Moyen Age une intelligence aristotélicienne des dogmes; mais l'aristotélisme est périmé, sa physique démontrée puérile et fausse. Il est temps de chercher une intelligence cartésienne.

Mais ailleurs, et le plus souvent, Malebranche canonise sa Métaphysique d'idées claires, exige pour elle le même respect que pour le dogme, se scandalise de l'opposition et du doute.

Il n'y a qu'une philosophie chrétienne et qu'une théologie, non pas précisément celle de Descartes qui n'est qu'un homme, mais celle que le Maître intérieur révèle au disciple attentif, c'est-à-dire un Cartésianisme repensé, renouvelé par Malebranche.

Et l'interprétation aristotélicienne et la scolastique? C'est d'après Malebranche erreur toute pure et abomination païenne. Philosophie des causes secondes, philosophie du serpent.

Toutes ces petites divinités des païens et toutes ces causes particulières des philosophes ne sont que des chimères que le malin esprit tâche d'établir pour ruiner le culte du vrai Dieu... Ce n'est point la philosophie que l'on a reçue d'Adam qui apprend ces choses, c'est celle qu'on a reçue du serpent. C'est cette philosophie qui, jointe aux erreurs des sens, a fait adorer le soleil et qui est encore aujourd'hui la cause universelle du dérèglement de l'esprit et de la corruption du cœur des hommes... (*Recherche de la vérité*, l. VI, 2e p., c. 3).

1. Gouhier, I, p. 161, citant *Conversations chrétiennes :* Avertissement de l'édition 1702. L'édition Genoude donne un avertissement sans date, beaucoup plus court, assez modeste de ton, mais qui laisse clairement entendre que les raisons claires de l'auteur, propres à satisfaire les Cartésiens, — et les cartésiens ne sont peut-être pas à négliger, — sont les seules raisons convaincantes, et qu'il suffira pour les trouver telles de lire le livre avec attention.

C'est cette philosophie que M. Rouillard — innocent de toute nouveauté doctrinale — enseignait au jeune Malebranche, la philosophie des écoles et de la faculté de théologie, le détestable Aristotélisme des Scolastiques.

Qu'on abjure ce paganisme! Il n'y a qu'un Dieu, le Dieu des chrétiens. Tout tend à Dieu et tout procède de Dieu par *révélation*, car toute science, toute philosophie et toute connaissance est *révélation*.

Je ne parle aux hommes qu'en deux manières : ou bien je parle à leur esprit immédiatement ou par moi-même, ou bien je parle à leur esprit par leurs sens. Comme raison universelle et lumière intelligible, j'éclaire intérieurement tous les esprits par l'évidence et la clarté de ma doctrine. Comme sagesse incarnée et proportionnée à leur faiblesse, je les instruis par la foi, c'est-à-dire par les Écritures Saintes et l'autorité visible de l'Église universelle.

Un lecteur ou un auditeur trop pressé tirerait de ce discours des conclusions inquiétantes.

Combien plus précieuse, n'est-ce pas? — d'autant qu'elle est plus intime et plus claire — la révélation de la Raison. L'Écriture parle à l'imagination. Elle est nécessairement *anthropologique*. Il faudra toujours l'interpréter par la Raison.

Et cette impression n'est pas entièrement dissipée par une lecture plus étendue.

Foi et Raison : Malebranche exalte l'une et l'autre tour à tour. Il nous met en garde contre les témérités de la raison, mais c'est toujours la raison scolastique. Qu'elle s'humilie sous les saintes ténèbres de la foi.

Ailleurs la Révélation rationnelle et cartésienne, ce qui est proprement dans la doctrine la part du système, est presque imposée avec l'autorité de la foi.

Impie qui ferme les yeux à cette divine clarté! Aimons, recevons avec transport ces principes, c'est-à-dire, *l'occasionnalisme*.

Ah! Théodore que vos principes sont clairs, qu'ils sont solides, qu'ils sont chrétiens! Mais qu'ils sont aimables, qu'ils sont touchants!

Ils nous sont proposés comme objet de méditation, matière d'oraison. Et cela en toute humilité, car rien n'est de l'invention de l'homme. Tout est clarté, *donc* tout est révélation.

La spéculation est attention au Maître, elle est prière.

L'attention de l'esprit est la prière naturelle que nous faisons à la Vérité Intérieure (*Conversations chrét.*).

L'étude même de la géométrie ou de la physique de M. Descartes est un exercice de dévotion.

J'oserais presque dire que l'application à ces sciences est l'application de l'esprit à Dieu la plus pure et la plus parfaite dont on soit naturellement capable.

Le tout est de savoir écouter le Maître. L'esprit qui ne sait ou ne veut pas écouter se perd en sa présomption. Écoutez ce grave avertissement, et si vous êtes enténébré de scolastique, prenez en votre part pour vous-mêmes et pour vos maîtres.

L'agitation de l'esprit et les subtilités de l'École ne sont pas propres à faire connaître aux hommes leurs faiblesses et ne leur donnent pas cet esprit de soumission si nécessaire pour se rendre avec humilité aux décisions de l'Église. Tous ces raisonnements subtils et humains peuvent au contraire exciter en eux leur orgueil secret (*Recherche*, III, 2).

Avis aux Thomistes et Molinistes aussi bien qu'aux Jansénistes.

Mais le traité de la *Nature et de la Grâce*? Aucun danger d'orgueil. Aucune humaine subtilité. Tout y est simple, tout y est divin.

Cette témérité scolastique fait des mystères pour se donner le vain et dangereux plaisir de les expliquer. Ainsi le péché originel qui est la chose la plus simple du monde et, si l'on peut dire, la plus naturelle.

Nous devons naitre dans la concupiscence et avec le péché originel. Nous devons naître dans la concupiscence, si la concupiscence n'est que l'effet naturel que les traces du cerveau font sur l'esprit pour l'attacher aux choses sensibles et nous devons naître dans le péché originel, si le péché originel n'est autre chose que le règne de la concupiscence et que ses efforts comme victorieux et comme maîtres de l'esprit et du cœur de l'enfant (*Recherche*, III, 7).

Si l'on fait une sérieuse attention à ces vérités, la première que c'est par le corps, par la génération que se transmet le péché originel, la seconde que ce corps ne peut agir sur l'âme et la corrompre que par les traces de la partie du cerveau dont ses pensées sont naturellement dépendantes, j'espère qu'on demeurera convaincu... (*IIIe Éclaircissement*, méditation 7e du 2e livre).

En effet, avec de telles clartés, on n'a aucune peine, ni aucun mérite à soumettre son esprit à un dogme si raisonnable.

III. — L'égocentrisme divin et la doctrine de la grâce.

Cette théologie d'une admirable unité peut se résumer en trois thèses :

1° Dieu seul. *Dieu fin unique.* Dieu ne fait rien que pour sa gloire. Thèse commune, mais reprise, éclairée, renouvelée de manière à exclure comme anthropomorphique toute idée de libéralité divine envers les hommes. *Egocentrisme divin.*

2° Dieu seul. Dieu cause unique. *Occasionnalisme,* contre la théorie aristotélicienne et scolastique des causes secondes.

3° Dieu, seul maître de vérité et Dieu, seul objet de connaissance, s'il est le lieu des idées, si tout intelligible se voit en lui. Tout ce qu'on prête à l'activité de l'esprit s'exerçant sur les données des sens est une atteinte portée à l'absolue souveraineté et unique causalité divine. C'est encore impiété, idolâtrie.

Arrêtons-nous pour méditer aussi pieusement que nous pourrons l'*Egocentrisme divin.*

Un philosophe chrétien nous explique d'un mot le verdict de la conscience chrétienne : « C'est un monstre ».

« Doctrine, dit M. Blondel de la synthèse de Malebranche, qui préfère à la folie de la Croix une sagesse générale et si peu généreuse, qui asservit la liberté à une sorte de dialectique emprisonnante, enfin qui, par amour de la clarté, réalise ce monstre de l'Egoïsme divin » (*Revue de Métaphysique et de Morale*, 1916) [1].

Il semblerait, à lire Malebranche et ses commentateurs, qu'il ait le premier découvert et mis dans tout son jour cette vérité que Dieu est l'unique fin. Il ne l'a pas découverte, il l'a systématiquement éclaircie et faussée.

L'absolue indépendance de Dieu, le désordre qu'il y aurait d'une fin autre que Dieu assignée aux créatures, vérité de théologie élémentaire. Mais à l'accommoder au goût cartésien, on la rend odieuse.

Ecoutons Théodore (c'est Malebranche) :

« Ne disons pas cela, Ariste [que Dieu nous ait faits par pure bonté], du moins sans l'expliquer.

Car il me paraît évident que l'être infiniment parfait s'aime infiniment, qu'en Dieu tout autre amour que l'amour propre serait déréglé. Nous pouvons dire que Dieu nous a faits par pure bonté, en ce sens qu'il nous a faits sans avoir besoin de nous. Mais il nous a faits pour Lui, car

1. *Monstre,* par ce qu'il semble exclure et ce qu'il exclut en effet chez Malebranche. Dieu rapportant tout à soi « n'en est pas moins le plus désintéressé des amis ». Cf. GRIVET, sur *l'Egoïsme de Dieu*, in « Etudes », t. 125, p. 763.

Dieu ne peut vouloir que par sa volonté, et sa volonté n'est que l'amour qu'il se porte à lui-même » (*Entretiens sur la métaphysique*, IX).

Jusqu'ici rien de nouveau que cette méfiance de l'idée de pure bonté. Poursuivons, clarifions, expurgeons cette théologie de tout résidu anthropomorphique.

« Ne voyez-vous pas que c'est humaniser la Divinité que de chercher hors d'elle le motif et la fin de son action? Mais si cette pensée de faire agir Dieu uniquement par pure bonté pour les hommes vous charme si fort, d'où vient qu'il y aura vingt fois, cent fois plus de réprouvés que d'élus? » (*Ibid.*)

Vingt fois, cent fois plus. Il n'hésite pas, il ne tremble pas, il a en réserve des raisons si claires! *O Altitudo!*

Mais enfin, pourquoi Dieu a-t-il créé? Pour sa gloire uniquement. Que faut-il entendre par là? Voici :

« Lorsqu'un architecte a fait un édifice commode et d'une excellente architecture, il en a une secrète complaisance, parce que son ouvrage lui rend témoignage de son habileté dans son art. Ainsi peut-on dire que la beauté de son ouvrage lui fait honneur, parce qu'elle porte le caractère des qualités dont il se glorifie... etc... » (*Entretiens métaphysiques*, IX).

Si les Pères, si saint Augustin, saint Thomas rapportent la Création à la libéralité, à l'infini désintéressement de Dieu, c'est qu'ils sont humains, encore trop humains.

Et il en est de la Rédemption comme de la Création. Le dessein, le motif est unique.

« Sic Deus dilexit mundum ». Interprétez cette « anthropologie ». Complaisance de l'architecte en son œuvre, image de la sagesse. Le Louvre de Perrault. Plus trace d'anthropomorphisme. Nous baignons en pleine divinité.

Mais, dit Arnauld, saint Thomas, dans son style simple, nous paraît bien plus grand et bien plus élevé. Il demande si la volonté de Dieu se porte à autre chose qu'à lui-même et ayant répondu que oui, voici la raison qu'il en donne. C'est une perfection de la volonté de Dieu de communiquer à d'autres choses le bien qu'il possède selon que cela est possible. Ainsi Dieu veut être ce qu'il est et il a voulu que d'autres choses fussent. Mais il se veut comme la fin et il veut les autres choses comme se rapportant à la fin, en tant qu'il est convenable à la bonté divine que d'autres choses y participent.

Plus de clarté nous perdrait dans l'humain ou l'inhumain. Dieu infiniment libéral ne peut vouloir que les êtres créés par sa libéralité aient une autre fin que lui-même.

On trouve la même chose exprimée d'un air plus noble dans saint Augustin au deuxième livre *de la Genèse à la lettre*, ch. V : Inest Deo benignitas summa et sancta et justa, et quidem non ex indigentia, sed ex beneficentia veniens amor in opera sua » (Arnauld, *Réflexions sur le système de la Nature et de la Grâce*, II, 2).

Malebranche pousse ses principes jusqu'aux dernières conséquences dans le *Traité de la Nature et de la Grâce*, simple, lucide et court, destiné à réconcilier dans la lumière cartésienne les théologiens qui se battaient dans les ténèbres scolastiques. Mais les théologiens ne lui en surent aucun gré. Tous, des camps les plus opposés, jansénistes et orthodoxes, Thomistes et Molinistes, le grand Arnauld et Fénelon, encouragé et approuvé par Bossuet, firent front unique contre le téméraire, l'intrus en sacrée théologie... Qu'on ne dise pas trop vite *Genus irritabile theologorum*. Qu'on lise plutôt le livre de Fénelon, chef-d'œuvre de vivante dialectique, de bon sens chrétien et de saine scolastique.

Voici en une page de Fénelon les points principaux de la nouvelle doctrine.

« Dieu étant un être infiniment parfait ne doit rien faire qui ne porte la marque de son infinie perfection, ainsi parmi tous les ouvrages qu'il peut faire, sa sagesse le détermine toujours à produire le plus parfait.

Où trouver dans ce monde, qui conformément à l'ordre et à la sagesse divine commence et ne doit pas finir, un caractère de perfection infinie? Malebranche prétend le faire par deux moyens.

Le premier est en ce que Dieu produit l'ouvrage le plus parfait qu'il puisse produire par des voies simples. Qu'est-ce que cette simplicité de voies? Dieu connaissant toutes les manières de faire son ouvrage choisit celle qui lui coûtera le moins de volontés particulières, celle où il voit que les volontés générales seront plus fécondes en effets propres à le glorifier; Il est déterminé inévitablement à ce choix par l'ordre immuable.

Pour produire un plus grand nombre d'effets sans blesser cette simplicité des lois générales, Dieu a établi certains êtres comme causes occasionnelles de certaines choses qui arrivent et qu'on ne peut attribuer aux volontés générales de Dieu. Par exemple il a établi les Anges causes occasionnelles des miracles de l'Ancien Testament...

(L'auteur) joint au principe de la simplicité des voies un second principe qui achève de former son système. C'est que le monde serait un ouvrage indigne de l'infinie perfection de Dieu, si Jésus-Christ n'entrait dans le dessein de la Création. Dieu n'a pu créer le monde qu'en vue de l'Incarnation du Verbe...

Jésus-Christ ne fait pas seulement la perfection de l'ouvrage par sa propre excellence qu'il communique au tout. Il fait encore cette perfection

en conservant la simplicité des lois générales, étant établi par son Père comme l'unique cause occasionnelle de toutes les grâces. Il les fait répandre sur tous ceux pour lesquels il prie en particulier, et il sauve ainsi tous ceux qui sont sauvés, sans qu'il en coûte à son Père des volontés particulières.

Mais comment est-ce que Jésus-Christ se détermine à prier pour les uns plutôt que pour les autres?... L'auteur dit que Jésus-Christ prie selon que l'ordre le demande, selon que l'édifice spirituel que Dieu veut élever a besoin de pierres vivantes, etc[1]...

Insistons sur une suite admirable de convenances qui ressemblent fort à des nécessités.

Dieu s'est déterminé à créer le monde « qui devait être le plus parfait par rapport à la simplicité des voies nécessaires à sa production et à sa conservation ».

Nécessité de l'Incarnation « La Sagesse s'offre elle-même au Père pour établir en son honneur un culte éternel et comme Souverain Prêtre lui offrir une victime qui, par la dignité de sa personne, soit capable de le contenter[2] ».

Même si le premier homme n'avait pas péché, le Verbe se serait incarné. L'Incarnation première dans le dessein de Dieu, l'Incarnation, raison de la Création. Doctrine ancienne, pieuse, que saint Thomas, sans l'adopter, estime probable; mais Malebranche qui la fait sienne, s'emploie de son mieux à la discréditer. Voyons en effet la suite :

« Pour établir cette variété des récompenses qui fait la beauté de la céleste Hiérusalem, il fallait que les hommes fussent sujets non seulement aux afflictions, mais encore aux mouvements de la concupiscence[3] ».

Convenance et quasi-nécessité du péché du premier homme. Pour un Dieu qui aime invinciblement la sagesse, nul moyen n'était comparable...

Nous avons vu plus haut comment s'expliquait sans mystère la communication de la faute originelle. Conséquence enfin nécessaire de la perfection du plan divin, c'est que tous les hommes ne soient pas sauvés. Dieu veut sauver tous les hommes — cela est de foi — mais il doit préférer la simplicité de la machine.

Sa sagesse le rend impuissant, car comme elle l'oblige à agir par les voies les plus simples, il n'est pas possible que tous les hommes soient

1. *Réfutation du Système du P. Malebranche,* chap. I.
2. Malebranche. *Traité de la Nature et de la Grâce,* I, art. 13 et 24.
3. *Ibidem,* I, 31.

sauvés à cause de la simplicité des voies (I, 38, addition); car Dieu aime davantage sa sagesse que son ouvrage (I. 39 addition).

Ainsi, sans qu'il soit besoin que Dieu sorte de son repos par des volontés particulières, la distribution des grâces dépend de la volonté humaine de Jésus-Christ. Et cette volonté humaine est bornée et elle considère surtout la perfection de l'édifice, la variété dans l'unité.

Mais l'Ecriture est pleine d'expressions de volontés particulières. « Ce sont anthropologies accommodées aux esprits les plus grossiers et qui ont le plus d'amour-propre » (I, 58).

« Nova, mira, falsa », aurait écrit l'évêque de Castorie; — Bossuet plus véhément : « Tam falsa, tam insana, tam nova, tam exitiosa » (Lettre du 23 juin 1683). Toute nouveauté en la matière était uspecte. Cette nouveauté paraissait à tous heurter cruellement le sens chrétien.

Si encore le système eût été proposé modestement comme conjecture théologique. Malebranche, traitant du dessein divin, s'autorise de l'exemple de saint Augustin qui consacre 15 livres à la Trinité — que n'imite-t-il en son humilité? — « Quisquis me legit, dit le saint Docteur, ubi pariter certus est, pergat mecum, ubi pariter haesitat, quaerat mecum; ubi errorem suum cognoscit, redeat ad me, ubi meum revocet me... »

Mais Malebranche n'a pas lieu d'hésiter. Tout ce qu'il se fait dire par le Maître en son oraison est tout divin et tout vrai. Il ne lui manque pour être dogme reçu de l'Eglise que la formalité d'une définition. Il ne dit pas : « O Altitudo », je me trompe, il le dit, mais comme confirmation de sa thèse s'il en était besoin. Et le grief de nouveauté n'a rien qui émeuve ce confident du Verbe.

Idées nouvelles, dit-on. « Nouvelles ou non je les crois solides, je les crois chrétiennes, je les crois seules dignes de la sagesse et de la bonté de Dieu ».

Quant à la conciliation du libre arbitre et de la grâce, rien aussi n'est plus simple. Les théologiens scolastiques ont tout brouillé, comme ils ont coutume. Malebranche vient tout éclaircir. M. G. développe longuement l'originalité de ce système. Il ne veut pas qu'on l'interprète dans les termes des autres systèmes, car il est, dit-il, au-dessus. Je dirais plutôt à côté et même à côté de la question qui ne me paraît ni nettement posée, ni franchement résolue. On n'ignore pas impunément le travail des théologiens [1].

1. « Croyez-moi, Monsieur, écrit Bossuet à un trop enthousiaste disciple, pour savoir de la physique et de l'algèbre et pour avoir même entendu quelques

Ils ont au moins posé exactement l'antinomie qu'il faut sinon résoudre, du moins expliquer autant qu'il est donné à notre faible esprit. Comment accorder le libre arbitre humain avec la souveraineté de l'action divine? L'hérétique résout la question en niant formellement ou implicitement l'un des deux termes, liberté ou souveraineté divine, Calviniste, Janséniste ou Pélagien. Dans l'orthodoxie on peut, en gardant les deux termes, sauver plus manifestement l'un des deux en laissant l'autre dans la zone du mystère et l'on est Bannésien ou Moliniste. Toutes les positions sont bien définies. Il faut prendre parti. Que propose Malebranche?

Ayant distingué deux sortes de grâces, l'une du Père, d'illumination, grâce de nature, l'autre, grâce de Jésus-Christ, secours naturel nécessaire à la nature déchue pour vaincre la concupiscence, il tient que cette grâce est toujours efficace. Et le voilà, semble-t-il, avec Arnauld. La grâce a toujours son effet : si Pierre est tombé, c'est qu'il n'avait pas la grâce; qu'on ne vienne pas supposer une grâce suffisante non suivie de l'effet. Mais Malebranche ne l'entend pas tout à fait ainsi. Grâce efficace, grâce infaillible; mais quel est cet effet dont elle est nécessairement suivie? C'est, dit-il, un sentiment de délectation, une inclination sensible vers le vrai bien pour faire contre poids à la concupiscence. Mais il dépend de la volonté humaine de se laisser aller à cet attrait surnaturel, en suspendant son consentement, d'arrêter l'impulsion de la grâce. Il est donc Moliniste. La grâce tient son efficacité dernière du consentement du libre arbitre humain. Mais cette grâce unique n'est pas donnée à tous. Du coup, il rejoint Arnauld. D'ailleurs si l'on remonte aux principes du système, la volonté humaine n'a aucune activité véritable et le libre arbitre est illusoire. Malebranche détruit plus radicalement la liberté que Jansénius [1].

IV. — Malebranche et le Spinozisme.

Les témérités du système de la nature et de la grâce amènent les théologiens à examiner de près cet Augustinisme renouvelé, si séduisant à son apparition.

vérités générales de la métaphysique, il ne s'ensuit pas pour cela qu'on soit fort capable de prendre parti en matière de théologie » (21 mai 1687).

1. Dans l'exposé que fait M. G. des thèses molinistes (d'après M. Laporte, *Doctrine de la grâce*), je signale quelques inexactitudes. La thèse de *la possibilité d'un état de nature pure* n'est pas spécifiquement *moliniste*, mais commune. Elle est certainement de saint Thomas ». De même, et impliquée dans la condamnation de Baius : cf. Denzinger-Bannwart, n. 1021 et 1023, *que Dieu veut sauver tous les hommes et qu'en conséquence, il donne à tous la grâce suffisante :* les Thomistes le tiennent avec les Molinistes; le débat porte sur le sens de cette suffisance.

Vision en Dieu, passivité de l'esprit, occasionnalisme, inertie de la créature, sommes-nous si loin de l'irréalité de la création, et de Spinoza? On murmure le nom abhorré, et voici qu'à l'autre pôle un honnête homme, nullement théologien, mais bon mathématicien, pense trouver dans Spinoza les conclusions des principes de Malebranche. Il demande qu'on l'éclaire. Les lettres sont pressantes, et les réponses de Malebranche manquent de clarté.

Pourquoi renouveler ce grief injurieux? Et pourquoi pas, s'il s'agit d'idées et non d'intentions. Malebranche a vécu, est mort bon catholique. La foi l'a sauvé des conséquences extrêmes. Mais du point de vue philosophique, quel est le rapport des deux systèmes? Lequel satisfait le mieux aux exigences d'une raison cartésienne, lequel est le plus clair et le mieux lié? Question d'autant plus grave que l'angoisse de Mairan n'est pas chimérique, et que le Spinozisme mal connu de Malebranche est une philosophie, à la prendre d'un certain biais, très tentante, qui nous déprend de la créature pour nous perdre dans la liberté nécessaire et nécessitante de l'absolu divin. Qu'après les *Entretiens métaphysiques*, on lise le cinquième livre de l'*Ethique*, combien tout paraîtra plus clair.

Arnauld se scandalise de la *Vision en Dieu*, vision en Dieu d'un intelligible qui n'est pas distinct de Dieu, qui est donc Dieu lui-même. Et cet intelligible est l'étendue. Dieu est-il étendue? — Misérable querelle! Malebranche connaissait au moins les éléments de la théologie et que nous n'avons pas en cette vie la vision de Dieu et que Dieu est esprit.

Les plus grands hérétiques pensaient aussi savoir leur théologie. La foi de Malebranche s'accorde-t-elle avec son système? Et le disciple qui, privé de la foi ou n'ayant qu'une foi débile, s'attacherait au philosophe, où irait-il? On attend de lui une réponse ferme à une objection au moins spécieuse. Il répond, il se couvre de saint Augustin. Qu'a-t-il dit autre chose que le grand Docteur, interprète de l'Ecriture : *In lumine tuo videbimus lumen?* Saint Thomas et toute la scolastique le dit aussi après saint Augustin. Illumination divine n'est pas vision en Dieu, *à condition* que l'on donne à l'esprit un objet direct qui ne soit pas Dieu, et qu'il voie à la lumière divine; comme l'œil ne voit pas le soleil qui l'aveuglerait, mais les objets terrestres à la lumière du soleil. Cette interprétation ne résout pas toutes les difficultés du problème de la connaissance, mais l'ontologisme est évité. Au contraire toute théorie qui isole l'esprit des choses matérielles n'aboutit-elle pas fatalement à une vision en Dieu qui se distingue mal de la vision de Dieu?

On interprète saint Augustin, pourquoi ne pas interpréter Male-

branche? — Parce que délibérément il outre saint Augustin. Parce qu'il ignore ou dédaigne ou condamne l'interprétation thomiste de l'illumination augustinienne.

Si nous voyons tout en Dieu et si on ne peut voir en Dieu que la réalité divine, comment s'y prendre pour ne pas faire de l'étendue intelligible, que nous voyons en Dieu, un attribut divin? Malebranche s'indigne. On le calomnie. Il n'a jamais laissé entendre rien de pareil. Nous voyons toutes choses en Dieu par « l'*efficace* de sa substance. L'étendue intelligible est la substance divine en tant que participable par les créatures corporelles ». Mais il semble bien que, dans le système, notre claire vue de l'étendue intelligible est indépendante de l'idée d'efficace et de volonté divine, idée, nous allons le voir, très obscure, et peut-on même dire que c'est idée? Si donc j'ai une idée claire de l'étendue comme substance irréductible à l'esprit, si cette idée est plus claire que celle d'esprit, si c'est, comme il semble, l'idée claire unique, je suis amené à poser en Dieu indépendamment du terme réel ou possible de sa volonté créatrice, connue très obscurément, — tamquam in aenigmate — toute la perfection de mon idée claire. Etendue intelligible, réalité de Dieu. — Spinoza dira attribut de Dieu. J'affirme cette réalité et cette divinité, quoiqu'il en soit et quoiqu'il en puisse être de la Création, que Dieu crée ou qu'il ne crée pas, qu'il puisse créer ou qu'il ne puisse pas, que *volonté créatrice* ait un sens ou qu'elle n'en ait pas.

Comment, en effet, suis-je assuré qu'il y a d'autre réalité que Dieu même, qu'il y a des corps? La neuvième *Méditation* est à lire sur ce point.

Le *Méditatif* interroge le Verbe sur la Création. Comment se peut-il faire que vous ayez tiré du néant cette masse de matière? Y a-t-il quelque rapport entre le néant et la substance matérielle?

Le Maître. Il n'y a point de rapport entre le néant et l'être. C'est par la puissance infinie de Dieu que les créatures reçoivent leur existence. — Mais il ne peut donner une idée claire de cette efficace infinie :

« Ta demande est indiscrète, je ne donne point aux hommes d'idée distincte qui réponde au mot d'efficace ou de puissance, puisque Dieu ne peut donner de puissance véritable aux créatures ».

Si je crois que Dieu fait tout ce qu'il veut, c'est qu'il est évident que Dieu ne serait pas *tout-puissant*, si ses volontés absolues demeuraient inefficaces.

Mais qu'est-ce encore une fois que volonté et puissance divine, et quelle évidence Cartésienne ou Malebranchienne puis-je avoir de ces

obscurités? Et d'ailleurs suis-je bien assuré qu'il y a des corps? On ne peut le démontrer.

La matière n'est point une émanation nécessaire de la divinité : Du moins ce qui me suffit présentement, *il n'est pas évident* qu'elle soit une émanation nécessaire.

Et la volonté de créer les corps n'est point nécessairement renfermée dans la notion de l'Etre infiniment parfait. Bien loin de là, cette notion semble exclure de Dieu une telle volonté. (*Entretiens,* VI, 5)

Comment Adam était-il assuré de l'existence des corps? Il y mettait une louable bonne volonté. Et comment nous-mêmes, après que le péché originel a obscurci les prémisses du raisonnement adamique, en sommes-nous assurés?

« Il y a des corps, tenons-nous le pour dit, cela est démontré en toute rigueur, *la foi supposée.* Inutile de nous arrêter à un doute si peu dangereux ».

Il est visiblement gêné. Et que répondrait-il, si l'on posait la question ainsi? Nous ne doutons pas des corps, du terme immédiat de l'impression que nous en avons. Il y a là quelque réalité, mais *substantielle,* nous n'en savons rien, et qu'est-ce que *substance* veut dire en ce cas? Comment ce que nous voyons, touchons, procède-t-il de Dieu? — Par *émanation nécessaire?* — Cela n'est pas évident. — *Par volonté créatrice?* La perfection divine semble exclure une telle notion. L'émanation n'est pas démontrée nécessaire. La volonté créatrice semble répugner. L'émanation serait donc à tout prendre plus probable.

Pourquoi ne dirions-nous pas *mode* de l'Étendue intelligible qui est en Dieu et qui est Dieu? Le terme n'est ni plus ni moins clair et il supprime quelques difficultés.

Les substances autres que Dieu, s'il y a des substances — tenons-le par sentiment ou par foi — n'ont d'ailleurs aucune efficace, elles sont parfaitement inertes. Dieu seul est la cause unique. Penser le contraire est une impiété et conduit droit à l'idolâtrie.

Les païens ont bien raisonné, croyant que le feu est la cause de la chaleur qu'on éprouve, ils ont conclu à sa divinité. Ce qui cause du plaisir ou de la douleur, nous rend heureux ou malheureux, nous est donc supérieur. Il faut donc l'honorer, lui donner un culte, le tenir pour Dieu ».

Et moi qui pensais innocemment que le feu chauffait, comme on est idolâtre sans le savoir! Me voilà tiré de mon erreur et, comme dit Malebranche, me voici :

« plus éclairé que ceux qui ont adoré les cieux et les éléments, et tous les corps que le prince des faux philosophes appelle divins à cause que cet aveugle croyait qu'ils avaient en eux-mêmes la force de se mouvoir et de produire par leurs mouvements tous les biens et tous les maux dont les hommes sont capables ».

Que voilà un beau résumé, clair, sincère, ingénu de la cosmologie d'Aristote! Plus prudent que saint Thomas et même que saint Augustin, je me garderai à l'avenir d'une erreur si détestable. Réservons à Dieu cet attribut divin de la causalité. Mais s'il est cause unique. quel est le terme de son acte créateur? Les corps et les esprits. Mais enlevez à l'esprit toute activité. Que reste-t-il qu'un reflet des idées? Et le corps inerte est encore plus inintelligible et plus irréel que la matière prime d'Aristote.

« Celui qui soutient que Dieu est le seul acteur pourra aisément se laisser aller jusqu'à dire — avec un auteur moderne fort décrié — que Dieu est l'unique substance et, que les créatures ne sont que les modifications passagères. Car jusqu'ici rien n'a mieux *marqué la substance que la puissance d'agir* ».

C'est Leibniz qui parle ainsi.

D'ailleurs, tout dans ce système tend à minimiser la causalité divine, ce scandale de l'efficience libre qui ressemble trop à une volonté particulière. Toute volonté particulière, tout geste, toute parole, toute efficience irréductible à la nécessité de la loi, diminue Dieu, le rapproche de nous. Ne serait-ce pas quelque tropologie, expression anthropomorphique de l'Ecriture pour s'adapter aux esprits grossiers?

« Le Malebranchisme, dit Maine de Biran, a pu favoriser les systèmes des athées qui confondent les lois générales avec les causes efficientes » (Edit. Cousin, t. III, 336).

M. Gouhier insiste souvent sur l'originalité d'un système qu'on aurait tort d'interpréter et de juger dans les termes de tout autre système.

Qui donc a dit que Malebranche était un des grands poètes de l'humanité? — Grand poète, cela est vrai. Mais quand ce poète serait Platon, une Métaphysique peut et doit être jugée. Et nous voudrions savoir, dans le cas présent, si la doctrine est vraiment la Métaphysique de la spiritualité Oratorienne et du Théocentrisme divin. Il convient d'éprouver la qualité de ce théocentrisme.

Delbos, lui, s'indignait.

« Il est obligatoire de dire que Malebranche a repoussé très énergiquement toute assimilation de sa doctrine avec celle de Spinoza[1] ».

Sans doute, et cela pour deux raisons, la première est que ce méditatif ignorait Spinoza, qu'il l'a mal lu et dans le sens le plus grossier. La seconde, qu'il a bien pu ne pas « réaliser » lui-même la portée et les conséquences de ses idées maîtresses et laisser ce soin à Mairan qui les a fort bien vues. — Delbos est d'ailleurs fort embarrassé pour sauver la cohérence du système.

« Voilà donc, avoue-t-il, dans une philosophie justement réputée systématique, mises en présence des données fondamentales, une série de contre-parties qui tendent à assurer à l'ensemble le bénéfice d'un équilibre complexe. »

Bénéfice si l'équilibre est stable. L'est-il? Une logique simple et étroite (n'est-ce pas la logique des idées claires?) n'aurait pas manqué de supprimer ces contre-parties[2]. Ce qui suit est presque un aveu.

« Malebranche se sauve mais au prix de complications. Son système en perd toute sa belle clarté. »

Voilà qui me semble la vérité même.

M. Wehrlé dans son introduction au *Malebranche* de Delbos est plus décisif :

« On se tromperait singulièrement si l'on croyait que, dans sa ferveur théocentrique, Malebranche n'a fait de tort qu'aux créatures, il a porté atteinte à la grandeur de Dieu. »

1. V. Delbos, *Etude de la philosophie de Malebranche*, p. 325.

2. Voir encore p. 161 « Enclin à voir dans la science géométrique de la nature matérielle, la science qui, comme telle, ne laisse rien à désirer, Malebranche a réservé justement contre elles certaines formes et certains objets d'affirmation appartenant à la conscience, mais il n'a pu les réserver que d'une manière incomplète et presque négative ».

M. Brunschvicg dit très justement à propos de la résistance de Mairan aux raisons (?) de Malebranche : « Que l'on apporte une limite à la compétence des mathématiques, une fois qu'on en a fondé le principe en Dieu et qu'on leur a accordé de connaître l'infini de l'étendue intelligible, rien ne pourrait être plus déconcertant pour un lecteur de l'Ethique » (*Spinoza et ses contemporains*[3], p. 345).

Le reste qui est objet de foi vaut-il la peine d'être connu? Et la foi ne contredit-elle pas la raison? Et vous-même, entraîné par la logique des idées claires, vous mettez toute votre application à vider de réalité ce réel objet de foi. Lui laissez-vous beaucoup plus que la réalité d'un mode? Mode arbitraire, cela est choquant, et indigne de Dieu. Dites mode nécessaire et nous sommes d'accord avec Spinoza et avec la « Raison ».

Générale et très inquiétante unité du système. Tout se tient et tout se répond. L'efficace divine exclusive, la vision en Dieu ou la passivité d'un esprit qui reflète les idées divines. La volonté de créer appelle l'Incarnation pour que l'œuvre soit digne de l'Ouvrier. La simplicité de l'œuvre appelle le péché d'Adam (le monde tout innocent serait trop compliqué) et l'admirable économie des volontés particulières dans l'ordre de la grâce.

« Tout était donc unique et le dessein de l'ouvrage et les voies de l'accomplir. »

Mais quoi qu'il fasse, il y a des trous que la foi comble mal. Et l'esprit, l'esprit cartésien, appelle une unité plus parfaite. Liberté divine. C'est un nom d'excellence qu'il faut garder. Dieu, en effet, ne dépend que de lui-même. Mais sa liberté ne serait-elle pas sa souveraine nécessité? Libre et déterminé par l'ordre inviolable.

Création, Causalité, mais qu'est-ce qu'une causalité dont le terme est absolument inerte ? L'inerte est-il intelligible, réel, substantiel ? L'efficace exclusive paraît bien se détruire elle-même. Causalité incommunicable, c'est réalité et substantialité incommunicable.

Disons que tout procède de Dieu par nécessité de nature, que tout ce qui n'est pas lui est mode de ses attributs éternels, ne retenant rien de sa substance non plus que de son efficacité.

Conservons cependant avec la liberté ce mot de Création, si création signifie absolue dépendance des modes à l'égard de Dieu. Dieu créateur du meilleur monde possible et d'un monde sans causalité et d'un monde dont d'ailleurs nous ne connaissons clairement que les idées en Dieu, les archétypes éternels ou Dieu lui-même. Reste-t-il beaucoup plus que le mot même de Création que l'on trouve aussi dans Spinoza? Mais Spinoza va jusqu'au bout, il supprime l'anthropomorphisme du bien et de la finalité. Le monde, ou la suite des modes, n'est ni bonne ni mauvaise, elle est nécessaire.

« Ces deux jumeaux de couleur si différente (insistons tant qu'on voudra sur la différence de couleur et que Spinoza soit tout noir) et qui se tiennent pourtant. » (Sainte-Beuve, *Port-Royal*, III, 352.)

De bons esprits, et très divers, qu'aucune passion n'animait, n'ont pu s'empêcher de voir cette affinité. Pourquoi la méconnaître ?

V. — Malebranche, maître d'oraison.

Si la philosophie de Malebranche est la claire expression de son expérience religieuse, il y a lieu de concevoir de graves doutes sur la qualité de l'oraison qu'il pratique... et qu'il enseigne.

Méditations chrétiennes. — Le Méditatif. — C'est ainsi qu'il s'appelle. Arnauld a un amusant chapitre sur les privilèges des Méditatifs. Ils se ramènent à ceci que le méditatif recevant l'enseignement direct du maître intérieur est au-dessus de toute critique. De grâce, ne le troublez pas. Il est doux, il hait la dispute. Il n'aime rien tant que la douceur et la paix[1]. Si vous ne l'entendez pas, demandez lumière au maître intérieur. Ou c'est peut-être que *quand on se met sur le tard à philosopher, on ne prend pas facilement le sens de ceux qui méditent.* Le grand Arnauld, tardif écolier en philosophie. Ce trait a dû le toucher... Mais comme, à défaut de métaphysique, il a quelque idée et un certain usage de la logique, il pousse son pieux adversaire assez vivement. Et celui-ci de pousser au ciel sa plainte suavement triomphante.

« Je ne veux consulter que le Maître Intérieur et je consens volontiers de passer en cette qualité pour un visionnaire....? Que l'imagination féconde de M. Arnauld bâtisse de moi un fantôme épouvantable pour avoir ensuite la gloire et le plaisir de le mettre en pièces... Je demeurerai comme je l'espère, par la grâce de Jésus-Christ, sans mouvement ou plutôt sans communiquer aux autres ces mouvements dangereux qui détruisent la charité...

« Je me croirai victorieux de ceux qui s'imagineront m'avoir vaincu. Et pourvu que je ne combatte que sous la conduite de la Raison, selon les lois de la charité et sans le secours des passions, quoique pulvérisé aux yeux du monde, je chanterai à Dieu dans le plus secret de moi-même les victoires que j'aurai véritablement remportées. »

Douceur, invincible douceur. C'est à l'abbé Foucher qu'il faut en demander des nouvelles. A la critique d'un honnête homme qui donne des raisons, expose des difficultés, Malebranche répond :

« L'Auteur me pardonnera, s'il lui plaît, s'il semble quelquefois que je l'offense : je serais bien fâché d'en avoir seulement le dessein. Mais je ne puis me défendre sans le blesser... »

1. « La Vérité aime la douceur et la paix et, toute forte qu'elle est, elle cède quelquefois à l'orgueil et à la fierté du mensonge... Elle sait bien que l'erreur ne peut rien contre elle : et enfin la victoire lui reste et elle paraît plus forte et plus éclatante que jamais dans le lieu même de son oppression » (*Recherche*, IV, 6.)

Il ne s'en fait pas faute, il s'y entend à merveille. Il faut lire sur cette première polémique de Malebranche l'étude de M. Gouhier dans la « Revue d'Histoire de la Philosophie », janvier 1927. Je signalerai seulement au docte historien une erreur de lecture. Vers la fin de la réponse de Malebranche à Foucher, il a lu : *Si je ne réponds pas amplement c'est que je le méprise.* » Cela n'est peut-être pas très éloigné du sens, mais le texte est : « *Ce n'est pas que je le méprise* (Rabbe. Appendice, p. XXIX).

Les éclats d'une si frémissante sensibilité étonnent chez un contemplatif. Un mystique devrait être moins ému des jugements des hommes. Mais ne parlons pas ici de mysticisme. M. G. lui-même nous avertit que le terme est impropre. Si quelqu'un s'avisait de chercher la théorie et l'exemple de l'oraison passive chez ce théoricien de la passivité, il serait vite détrompé.

L'expérience mystique est inexprimable. Le maître intérieur de Malebranche déduit des conséquences claires de principes clairs. Clarté suspecte. Le ravissement du méditatif, ces soupirs, ces effusions toutes dévotes, pure et dangereuse illusion! Nous savons bien que le vrai maître ne lui a pas révélé l'occasionnalisme.

A-t-il eu des disciples en mysticité?

« Il avait, dit un médisant, des dévotes qu'il dirigeait et qu'il tâchait de rendre métaphysiciennes : c'est pour elles qu'il composa les *Méditations chrétiennes.* » (Le janséniste d'Etemare cité par Sainte-Beuve.)

Nous ne sommes pas obligés de le croire. Un document autrement grave est la lettre de Dom Jean-Baptiste, chartreux, citée par l'abbé Blampignon[1].

Le malheureux a été piqué par l'abeille et il n'en saurait plus guérir ni mourir. Or le voilà exilé de la Terre promise Cartésienne dans un désert, désert dévot sans doute, mais moliniste, pas le désert qu'il avait rêvé, désert des pures intelligences affranchies de l'imagination. La plupart des moines, « anciens élèves des Jésuites et partisans d'Aristote y sont très heureux. Tout les console. Ils trouvent tout à souhait ». Dupont (c'est l'Evangile simplement médité) est la nourriture ordinaire des pauvres novices.

Nourriture à la vérité bonne en elle-même, mais qui est plus propre pour ceux qui sont accoutumés à vivre d'imagination que pour d'autres.

L'*Imitation* aussi sans doute, les *Méditations de S. Bonaventure.* Il y a certainement à la Chartreuse abondance de ces livres élémentaires. Mais quelle pâture pour un métaphysicien !

1. *Étude sur Malebranche*, p. 114.

Dom Jean Baptiste gémit sa plainte :

« Redoublez vos vœux, mon très révérend père, redoublez vos prières... J'aime la science, il n'en faut point parler. J'aimerais à méditer et à me nourrir de ces vérités qui nous confirment dans la religion, je n'y vois nulle apparence. J'aimerais à vivre de raison et à me conduire selon les lumières évidentes de la vérité ; cela est bien difficile chez nous. On a ses lumières particulières qu'on est obligé de suivre, et la morale des Jésuites y règne absolument..... Je dois avoir bien des peines que personne n'a jamais eues.... Les autres ne sont point dans ces peines, ils ont des principes communs dont ils peuvent se nourrir... etc.. ».

Incompris et digne de pitié, mais pas comme il pense l'être. Eh, mon père ! humiliez-vous, simplifiez-vous. *Nisi efficiamini sicut parvuli* : Oubliez cette métaphysique que vous n'avez peut-être jamais bien comprise. Or « il est dangereux, mon fils, — je vous cite votre auteur, — principalement dans la métaphysique, de ne comprendre les choses qu'à demi ».

Et quand vous l'auriez comprise, rappelez-vous ce sage avertissement : « Il ne faut pas attribuer à notre maître commun toutes les réponses que je donne dans cet ouvrage ». Et comme ce discernement est difficile, oubliez tout, oubliez tout, et mettez-vous à l'école des bons maîtres monastiques ou quittez ce désert dont vous n'êtes pas digne.

Qui sait, après tout, si Malebranche n'a pas fait à dom Jean-Baptiste une réponse, non pas de ce pauvre style, mais dans cet esprit qui est excellent : — « O fortunatum nimium ! — Malheureux de ne pas connaître votre bonheur. J'ai cru sentir, il y a près de vingt-ans l'appel au désert. La réponse de M. de Rancé découragea ma faiblesse[1]. Mais avec quel bonheur j'aurais laissé sur le seuil de la Trappe cette métaphysique encombrante et desséchante. Non in metaphysica, a dit un saint père, placuit Deo..... »

Si l'on retrouvait ce billet, de quel cœur j'écrirais la palinodie à la mémoire du grand homme.



Je dois m'excuser de l'allure de réquisitoire qu'a prise mon compte-rendu, certes, non contre l'historien, mais contre la doctrine du philosophe. Je ne voulais et ne devais qu'inviter le lecteur à explorer les

1. M. G. mentionne cette lettre de l'abbé de la Trappe, II, p. 401. Voir « Revue des Questions Historiques », octobre 1876.

richesses de critique et d'érudition que M. G. nous prodigue en toute sérénité.

Richesse et richesse de vie, encore une fois, c'est ce qu'on ne peut trop louer dans ces deux beaux livres. Le résumé n'en peut donner aucune idée. Je signalerai seulement dans la *Vocation de Malebranche*, la vie doctrinale et spirituelle de l'Oratoire, les principes, les divers courants, l'ambiance d'anti-scolasticisme, et aussi bien une extrême défiance à l'égard du Cartésianisme, en raison directe de l'attrait, pour les jeunes gens, de la philosophie nouvelle ; les amitiés oratoriennes de Malebranche, Richard Simon, et comment les deux hommes, l'érudit critique, et le métaphysicien éperdu s'entendaient peut-être mieux que le contraste ne laisserait d'abord penser.

C'est dans le second volume surtout que l'abondance documentaire nuirait à la netteté dans la définition et la critique du système. Mais peut-être est-ce là exigence d'une raison trop scolastique ou trop cartésienne comme on voudra.

Que n'ai-je imité moi-même cette sérénité, cette sympathie intelligente et pénétrante !

Mais j'éprouve à l'égard de Malebranche ce que l'essayiste Charles Lamb appelle une sympathie imparfaite, «Imperfect sympathy». Oui, la plus imparfaite des sympathies. Il y a des adversaires et même des hérétiques (matériels, non formels) qu'il faut se tenir de trop aimer. On a beau avoir fait contre eux le serment d'Annibal, ils nous restent chers pour leur humanité. Mais Malebranche a-t-il lui-même dans un degré infime le don de sympathie qui appelle la sympathie? A-t-il voulu comprendre autre chose que son occasionnalisme? Et quelle puissance de mépris pour tout le reste!

J'ai une autre excuse. Sympathique ou non, j'estime qu'il importe de défendre contre Malebranche des causes très chères, l'une qu'il combat âprement, injustement, qu'il ignore et qu'il travestit, c'est le Thomisme ; l'autre qu'il compromet, c'est l'Augustinisme. Ceux qui pensent que le progrès de la philosophie traditionnelle est vers une synthèse augustino-thomiste, synthèse nullement paradoxale, mais déjà indiquée et commencée dans saint Thomas, doivent entrer dans mon sentiment, car rien n'est plus opposé à cet effort qu'un certain Augustinisme Cartésianisé, systématique, sectaire et faux.

André Bremond, S. J.

Jersey.

VINCENT GIOBERTI[1].

par Umberto A. Padovani.

On ne comprendra bien la philosophie moderne italienne, si profondément imprégnée d'idéalisme hégélien, qu'en remontant vers ses sources, Rosmini et Gioberti, principalement. C'est par eux que les doctrines de Kant, de Fichte et de Hegel marquèrent les débuts du renouveau philosophique italien, dans la première moitié du XIX[e] siècle. Aussi ne peut-on qu'accorder une grande attention aux nombreux travaux qui se publient en Italie sur l'époque héroïque du Romantisme philosophique italien : ils aideront à faire l'histoire complète de l'idéalisme allemand, en le montrant à l'œuvre dans une des périodes et un des pays où la recherche philosophique fut le plus intense, — et reste assez mal connue en France.

A ce point de vue, l'ouvrage que publie M. Padovani est d'une exceptionnelle valeur : grâce aux documents inédits qu'il révèle au public, il jette une vive lumière sur l'histoire du catholicisme dans les premières décades du siècle dernier. En effet, Gioberti occupe, dans les luttes passionnées qui mirent aux prises alors la plupart des penseurs italiens, une place de premier plan, et, témoin, écho ou héros de tous les grands mouvements d'idées de cette époque, on peut, en l'étudiant, éclaircir en même temps cinquante ans de la plus fiévreuse histoire.

M. Padovani consacre une part importante de son ouvrage à la polémique de Gioberti contre les Jésuites, considérés par lui comme le principal obstacle à l'avènement d'un ordre social nouveau et d'une métaphysique renouvelée. De cette polémique, nous ne dirons rien ici, pour nous borner à l'activité proprement philosophique de Gioberti.

L'auteur commence par décrire le milieu où naquit et se développa

1. Umberto Padovani, *Vincenzo Gioberti ed il Cattolicismo*, 1 vol. in-8 de XI-510 pp., Milan, Società Editrice « Vita e Pensiero », 1928.

le précoce génie de Vincent Gioberti : milieu tout imprégné déjà, par Rosmini, de kantisme. Rosmini se flattait alors de sauver la métaphysique traditionnelle, menacée par le sensualisme, en se servant contre ce dernier des armes forgées par la philosophie de Kant. Sans doute, il s'élève contre l'*a priori* subjectif du criticisme ; mais, en même temps, il adopte la critique qui a détruit la métaphysique et qui engendre logiquement le subjectivisme kantien. Déconcertante méthode, qui est d'ailleurs, à des degrés divers, celle de la plupart des philosophes italiens de l'époque, et, éminemment, celle de Gioberti.

Jusqu'à la publication des œuvres posthumes de Gioberti, certains historiens parurent fondés à distinguer, dans le développement de sa doctrine, deux phases opposées : l'une platonicienne et catholique, l'autre immanentiste et rationaliste. Mais cette distinction ne correspond pas à la réalité, et, du commencement à la fin, la doctrine giobertiennne se développe logiquement, à partir de son fameux principe de la création, en un système idéaliste et panthéistique, qu'il se donne simplement l'illusion de dépasser avec sa *formule idéale*.

Cette unité de la pensée giobertienne, G. Gentile a su la mettre en lumière avec beaucoup de force : « Dans la *Théorie du Surnaturel*, dit-il, Gioberti veut marquer la place du surnaturel, c'est-à-dire de cette réalité qui transcende le caractère fini de la nature empirique et de l'esprit empirique, et que Gioberti croit devoir appeler du nom de *surnaturel* et considérer comme objet de religion plus que de philosophie : d'où, étant donnée la subordination de la nature au surnaturel, la nécessité de fonder la philosophie sur la religion. Ce surnaturel, cet Être pur, inconnaissable en son essence, dans la *Théorie dusurnaturel*, restera tel jusqu'à la *Protologia*. Mais, distinct et uni, à la fois, par l'acte créateur de la formule idéale, à l'objet existant de la connaissance finie, le surnaturel, tout en restant en soi au delà des limites de la connaissance, devient, en tant que créateur, le fond même du fini ou existant, et par suite, d'une science de l'être existant considéré comme création ou manifestation de l'Être... Tel est le fond de la philosophie giobertienne que l'*Introduction à la Philosophie* ne fait que développer et préciser, et qui trouve son achèvement dans la *Protologie*, où Dieu, conçu d'abord comme substance-cause se spiritualise et ne peut désormais faire autre chose que soi-même, de telle sorte que l'acte créateur est proprement théogonique. Par suite, les déterminations de l'Être sont les catégories ; son processus, la dialectique des catégories ; la science (nommée *Protologie*), une science immanente de la pensée

imminante : science vraiment première, en ce que la pensée immanente logiquement précède tout, étant l'universelle intelligibilité, et qui n'est autre que la Doctrine de la science de Fichte ou la science de la Logique de Hégel ». C'est ce qu'une sommaire analyse des principaux ouvrages philosophiques de Gioberti suffira à montrer.

Dans la *Théorie du Surnaturel,* Gioberti énonce un bon nombre de propositions d'allure et de forme catholiques : en particulier, il réprouve énergiquement le panthéisme : « Le panthéisme absolu, écrit-il, c'est-à-dire l'exclusion absolue de la dualité des choses intelligibles et réelles, est inconcevable, et ainsi psychologiquement et ontologiquement absurde ». Il professe un réalisme décidé et affirme la liberté de la création : « La liberté de la création est un corollaire immédiat et inexpugnable de la contingence des choses créées, et ne peut être niée raisonnablement que par les panthéistes qui refusent à Dieu la liberté, en supprimant la contingence et la création de l'univers ». Gioberti montre encore que la négation de l'Absolu est la première source de l'immoralité et de l'égoïsme. Mais ce ne sont là que des affirmations : quand il s'agit d'organiser ces propositions en système, Gioberti commence par faire une première et importante concession immanentiste et rationaliste, et, à partir de cette concession, l'ensemble de la doctrine se développe avec une implacable rigueur dans le sens du panthéisme. En effet, Gioberti compromet la transcendance divine en recourant à ce qu'il appelle une « unité supérieure », loi de la dualité et qui domine la réalité tout entière : il repousse le panthéisme moniste, mais c'est pour lui substituer un panthéisme dialectique où la dualité pourrait, selon lui, trouver place. C'est ainsi qu'à l'Être nécessaire correspondent les existences contingentes, à l'éternité le temps, à l'immensité l'espace, à la cause l'effet, à la substance la qualité, à l'esprit le corps, à l'intelligence la sensibilité, à la liberté la nécessité. Or cette loi de la dualité trouve son expression logique dans le jugement, conçu comme l'acte fondamental de la pensée : « Toute réalité se ramenant à l'unité implique un lien entre les deux termes dont elle est composée, et c'est dans la perception de ce lien que consiste l'essence de l'acte de pensée, c'est-à-dire du jugement ». Entre l'idéal et le réel, il y a correspondance : « En fait, écrit Gioberti, le principe de la connaissance est identique au principe des existences, c'est-à-dire que l'axiome est identique à la cause efficiente, en tant que cette cause est l'Être comme pensé et connu. De la même manière, la fin de la connaissance ne fait qu'un avec la fin de l'existence et la conclusion avec la cause finale. Le progrès de la cause efficiente, à partir d'un principe jusqu'à la fin, dans le

déploiement successif de la création, correspond au processus intellectuel de l'esprit, des premiers principes aux conséquences ultimes, dans le développement scientifique. C'est ainsi que le raisonnement humain est parallèle et analogue au progrès de la nature, et toute la logique, ou la syllogistique, est parallèle ou analogue à la cosmologie ». En somme, l'exclusion que faisait Gioberti de le dialectique de Fichte et de Hegel était purement verbale, et la séduction de l'idéalisme allemand sur sa pensée était telle qu'il l'adoptait entièrement, jusqu'en son panthéisme essentiel.

Dans les ouvrages postérieurs, le panthéisme giobertien devient encore plus radical : l'Idée, pour Gioberti finit par remplir la fonction de catégorie : elle n'est plus connaissance, mais condition de connaissance *a priori*, non plus appréhension d'un objet donné dans l'intuition, mais actuation même de l'objet. La coïncidence de l'ordre logique et de l'ordre ontologique est désormais parfaite : « J'appelle premier psychologique, écrit-il, la première idée, et premier ontologique la première chose ; mais comme, à mon avis, la première idée et la première chose sont identiques, les deux premiers ne font qu'une seule et même chose ; je donne à ce principe absolu le nom de premier philosophique et je le considère comme le principe et la base unique de tout le réel et de tout le connaissable ». Ainsi désormais, pour Gioberti, il n'y a plus d'objet ou de sujet en tant que termes opposés l'un à l'autre et existant par soi : le véritable sujet est aussi objet, et le véritable objet est aussi sujet, et c'est ce sujet-objet qui est le vrai premier ; c'est de lui qu'il faut partir. L'abîme, qui semblait infranchissable, est comblé entre l'intelligible et le sensible : l'acte créateur est identique à l'essence divine et la création est l'actualité de Dieu. On comprend dès lors que, dans la polémique retentissante qui mit aux prises Rosmini et Gioberti, si Gioberti pouvait taxer son adversaire de panthéisme, Rosmini ne manquait ni d'arguments, ni de clairvoyance, en renvoyant l'accusation à Gioberti.

En même temps que se développait, dans le sens que nous avons montré, la pensée philosophique de Gioberti, sa pensée religieuse évoluait, à partir d'affirmations et d'expressions catholiques, vers un rationalisme où, de plus en plus, la religion s'absorbait tout entière dans la philosophie.

Contrairement à Rosmini, qui fut un prêtre pieux, Gioberti ne semble avoir eu une vie spirituelle — voire religieuse — que fort médiocre. L'un de ses biographes note justement : « Son catholicisme est trop métaphysique pour être vraiment *catholique*. C'est un système plus qu'une religion, une théologie plus qu'une patrie

des âmes, la cité des philosophes plus que la mère des saints. Il manque, à la base de sa *Réforme Catholique* une profonde expérience chrétienne; il lui manque aussi le concept de ce qui est l'essence du christianisme : l'imitation du Christ... Les sources de son sentiment religieux sont néo-platoniciennes et non évangéliques, et sa religion exclut tout ce côté de la vie chrétienne qui est le mysticisme ». C'est ce qui ressort avec évidence de sa *Théorie du Surnaturel.* Gioberti commence par déclarer que la faiblesse naturelle de l'homme rend le surnaturel nécessaire : la Révélation est seule capable d'actuer en l'homme les facultés rationnelles par le moyen du langage, que l'homme n'aurait jamais pu inventer et avec lequel il a reçu, par Révélation, toutes les idées correspondantes.

Nécessaire pour intégrer la nature, le surnaturel peut remplir cette fonction, car, selon Gioberti, il est de l'essence même de la nature : de même que le superintelligible ou *noumène* est essentiel et donc immanent à l'esprit humain, le surnaturel est « aussi nécessaire et inévitable que ce que nous appelons *nature* et qui est l'idée de l'existence universelle et sensible. C'est que la notion de nature inclut, comme corrélative, l'idée du surnaturel, de la même façon que les notions de contingent et de fini comprennent synthétiquement les idées de nécessaire et d'infini ». Ainsi, si l'on nie le surnaturel, on supprime l'intelligible, parce que l'un est synthétiquement et nécessairement lié à l'autre; et si l'on nie le superintelligible, il faut nier le surnaturel, et, en rejetant le surnaturel, il faut nier la nature, laquelle ne peut pas plus être admise sans lui que le sensible et l'intelligible sans le superintelligible. Par suite, entre la religion catholique et le scepticisme absolu, il n'y a pas de milieu... On voit comment, selon Gioberti, le surnaturel, fondé en la nature (et en la raison humaine), finit par être absorbé par elle et en fin de compte supprimé à son profit. M. Padovani ajoute ici que c'est le résultat auquel ont abouti plus ou moins toutes les philosophies ou les apologétiques qui ont usé de la méthode d'immanence. Nous ne saurions admettre cette généralisation, si la méthode d'immanence — celle de saint Augustin ou celle de Pascal — consiste, non à inclure le surnaturel en la nature, mais à conduire l'homme à avouer en lui un vide, dont rien en la nature ne saurait lui fournir, ni même lui faire imaginer, ce qui pourra le combler. En ce sens, et contrairement au procédé de Gioberti, la méthode d'immanence doit conduire à l'aveu et à l'affirmation d'une absolue transcendance.

Enfin, paradoxe apparent d'une philosophie qui surnaturalise tout (et par là naturalise tout), Gioberti, dans ses derniers ouvrages

(*Introduction à la Philosophie, Réforme Catholique* et *Œuvres posthumes*), s'élève avec violence contre une conception ascétique et mystique de la vie, propose une interprétation toute symbolique du Discours sur la Montagne, réprouve ce qu'il appelle les « vertus négatives » (pauvreté, obéissance, pénitence, etc.). Pour achever cette évolution, Gioberti ramène le Catholicisme à la politique et à la civilisation : la cité devient pour lui la réalité souveraine, par laquelle s'opèrent l'explicitation et la maturation des principes de la religion. Le Christ, dit-il, n'a pas pensé à constituer simplement une religion, mais d'abord une cité et une politique, et la religion n'est que le moyen de cette fin ultime. Aussi ne peut-elle plus être désormais la norme suprême de la cité, sous aucun rapport : ni quant au savoir, ni quant à l'éducation ; c'est le contraire qui est vrai : « L'Église n'est la règle ni de la vertu civile, ni de la vertu morale : cette règle, ce sont la philosophie et la raison qui la fournissent ». La science et la philosophie doivent donc s'émanciper de l'autorité religieuse. Il faut sauvegarder à tout prix l'autonomie de la raison : on y parviendra en ne retenant que comme expressions symboliques, purement exclusives du faux, mais non porteuses de vérité, les définitions de l'Église : celle-ci, en définissant, limite ce qui est infini, arrête ce qui veut croitre, emprisonne ce qui veut être libre. Seule l'interprétation subjective des dogmes peut se concilier avec l'autonomie de la raison, en faisant des dogmes des formules vivantes et en leur donnant l'être : car c'est l'homme qui crée en lui son Église, son Dieu, son culte, sa foi. La liberté seule est créatrice, ou plutôt concréatrice de Dieu : Dieu crée l'homme, et l'homme recrée Dieu. Fichte a décidément raison.

Telles sont ces doctrines qui eurent en Italie un si profond retentissement et qui dominent le développement postérieur de la philosophie italienne. Non pas qu'elle n'ait fait que reprendre les idées que nous venons d'analyser et se soit bornée à penser à la suite de Gioberti : mais ces doctrines n'ont pas cessé d'influencer même les penseurs qui suivirent d'autres voies, et il est permis de voir, dans le Modernisme virulent qui sévit en Italie à la fin du XIXe siècle et au début du XXe, un écho direct de la philosophie giobertienne.

Régis JOLIVET.

Lyon.

LE SYSTÈME DE RENOUVIER

par O. Hamelin.

M. P. Mouy, professeur agrégé de philosophie au lycée d'Amiens, nous donnait, en 1927, une thèse sur *l'idée de progrès dans la philosophie de Renouvier* et il y joignait ses études personnelles sur la valeur de l'idée de progrès [1].

Presque en même temps, il rendait à tous les travailleurs l'appréciable service de publier *le système de Renouvier* par O. Hamelin [2]. C'est une série de vingt leçons professées à la Sorbonne, en 1906-1907, par le puissant, original et synthétique idéaliste, si rapidement arraché à la vie dans un tragique accident.

Le texte de la première leçon est établi d'après une copie très sûre possédée par M. l'abbé Foucher, auteur d'une thèse sur *la jeunesse de Renouvier et sa première philosophie* [3]. Pour toutes les autres leçons, on a le texte entier écrit de la main d'Hamelin.

L'auteur de *l'Essai sur les éléments principaux de la représentation* entreprend d'exposer la doctrine philosophique du fondateur du néocriticisme, d'en marquer les étapes, d'en détailler les différents points de vue. Comme Hamelin lui-même est parti de cette philosophie, l'a remaniée et élaborée, il est spécialement profitable de lire l'exposé qu'il en fit à son auditoire de Sorbonne.

L'année précédente, on publiait le Cours public de G. Milhaud à la faculté de Montpellier. Cet exposé [4] plus tranquille, plus limpide, plus littéraire, peut servir d'introduction aux études plus détaillées, plus techniques, plus passionnées d'Hamelin.

1. Cf. *Archives de Philosophie*, vol. V, cahier III, p. 240 sqq.
2. Un volume in-8°, 454 p. Paris. Librairie philosophique J. Vrin, 1927. Prix : 45 francs.
3. Cf. *Archives de Philosophie*, vol. V, cahier III, p. 225 sqq. Voir aussi dans la *Revue d'Histoire de la Philosophie,* avril-juin 1929, pp. 200-218, le compte rendu de M. Louis Foucher sur l'ouvrage d'Hamelin.
4. Cf. *ibid.*, p. 229 sqq.

Abordons maintenant l'exposé et la critique du Cours de ce dernier.

* * *

Les deux premières leçons décrivent la jeunesse de Renouvier et sa première philosophie.

La troisième porte un titre bien cher au maître et à son disciple, son critique, son continuateur : *La représentation se suffit à elle-même.* Voici (p. 49) le commentaire de cette maxime fondamentale : « Un objet est toujours relatif à un sujet, un représenté à un représentatif. Comme le sujet, l'objet n'est que dans la représentation. M. Renouvier n'est donc pas plus réaliste qu'il n'était idéaliste subjectif. A plus forte raison repousse-t-il le dualisme qui voudrait faire de la représentation le produit de deux facteurs existant chacun en soi, l'un sujet, l'autre objet. Il oppose une fin de non-recevoir à tous les systèmes : la représentation n'est ni une projection, ni une réflexion, ni un intermédiaire entre un sujet et un objet en soi. Elle est par elle-même : le représentatif et le représenté sont en elle. En un mot : la représentation n'implique que ses propres éléments... Cela revient à dire que le phénoménisme est le vrai ».

Nous n'entreprendrons pas une critique approfondie du phénoménisme : il y faudrait un livre. Suivons toutefois pas à pas, sur leur terrain de prédilection, nos deux auteurs, le maître et son critique, qui marchent ici en plein accord.

« Il y a une réalité phénoménale qui se partage même en deux ordres suivant le degré de la certitude, c'est-à-dire de la croyance avec laquelle elle peut être atteinte : il y a l'affirmation d'autres êtres que moi et que l'homme, il y a l'affirmation de certaines thèses métaphysiques et avant tout de la liberté. Toutes ces affirmations portent sur des phénomènes encore, non sur des phénomènes immédiats » (p. 50).

Nous demandons alors si ces phénomènes non immédiats existent encore quand ils n'apparaissent plus.

A supposer qu'Hamelin et Renouvier répondent : « ces réalités existent encore comme possibilités plus ou moins prochaines de représentation », il faut bien qu'ils admettent une réalité qui subsiste en dehors de la conscience, s'impose à elle, le moment venu, et soit la raison suffisante de la constance des phénomènes : les phénomènes avancent, reculent, nous imposent leur contrainte, suivent leurs lois avec fidélité, s'organisent comme s'ils appartenaient à un ensemble de choses. C'est bien simple : les choses *apparaissent* parce qu'elles *étaient* auparavant et réapparaissent parce qu'elles ont subsisté dans

l'intervalle. On n'explique pas autrement la permanence et la constance merveilleusement ordonnée, des possibilités de représentation. *Système réaliste.*

Ne triomphons pas trop tôt : dans la quatrième leçon, Hamelin justifie les vues de Renouvier sur « le principe du nombre » et en fait, comme lui, une arme contre le réalisme : « Qu'est-ce qu'une pluralité sans nombre? Est-ce comme le pensent les adversaires de M. Renouvier, une pluralité infinie en acte? Non; c'est une pluralité pure et simple, si l'on prend le mot *sans nombre* dans son sens naturel. Si l'on donne au mot *sans nombre* le sens de *plus grand que tout nombre assignable,* il faut bien qu'on ait essayé de nombrer la pluralité en question. Comparer une pluralité pure et simple avec un nombre, cela n'aurait pas de sens. On ne compare avec un nombre que quelque chose qu'on a déjà élevé au rang du nombre, élevé au même degré que le nombre par la manière dont on l'a traité. Ainsi, il est bien vrai que l'infini en acte est une pluralité qui prétend avoir été sommée sans avoir pu l'être, que c'est, en un mot, un nombre infini. L'infinitisme inhérent au réalisme matérialiste est donc en définitive condamné à juste titre comme contradictoire par M. Renouvier (p. 67) ».

Nous répondons : il n'est pas nécessaire d'avoir essayé de nombrer pour savoir qu'une chose est plus grande que tout nombre assignable; (qu'on veuille bien prendre le mot « chose » au sens le plus général); il suffit d'apercevoir la loi de formation de cette chose, par exemple la loi suivant laquelle on divisera les parties du continu matériel. On aperçoit en même temps qu'elle croît au delà de tout nombre assignable : dans l'exemple proposé, il est clair que l'on peut prendre indéfiniment la moitié de la moitié dans une portion de continu quelconque; il n'y a là qu'un infini en puissance et on le proclame tel, sans l'avoir nombré. Il n'est donc pas à la fois nombrable et innombrable.

Est-il besoin d'ajouter que cette critique de l'*infini en acte* ne vaut pas non plus contre Dieu, Esprit Pur, qui échappe à toute considération basée sur la notion de nombre?

Croyant avoir ruiné le réalisme, nos adversaires construisent hardiment sur le plan du phénoménisme idéaliste : c'est par la notion de *loi* qu'ils prétendent remplacer la notion courante de *réalité en soi*. Sans doute, continuent-ils, les phénomènes s'organisent; nous en demeurons d'accord. Mais ce n'est pas parce que quelque chose existe en dehors d'eux et en dehors de la représentation.

Il n'y a rien que des phénomènes et ils sont réglés suivant un ordre. En eux et dans l'esprit, dans la fusion mouvante du *repré-*

sentàtif et du *représenté*, il y a les lois qui règlent l'apparition des phénomènes.

Toute la 5e leçon est consacrée à la loi : « Considérant tour à tour les êtres matériels ou inorganiques, les êtres vivants et les êtres pensants, il (Renouvier) les décompose tous en des phénomènes liés par des lois et des fonctions. Et il pourrait écrire victorieusement, il écrit à peu près, que les êtres sont des lois... La loi a encore un rôle à jouer ; il faut qu'elle fournisse à la science un objet et serve à définir la vérité (p. 83) ».

Mais alors, demanderons-nous, pourquoi quelque chose résiste-t-il à l'esprit humain? Pourquoi sommes-nous obligés de subir une contrainte qui vient des objets, à leur heure, en dépit de nous, en plein imprévu? Si tout est immanent à l'esprit, c'est-à-dire *au représentatif en acte*, nous devrions pouvoir déduire ce qui se passe en droit, ce qui va se dérouler en fait dans la représentation qui est tout ; en un mot, nous devrions pouvoir déduire l'ordre des phénomènes.

Il n'en est pas ainsi. A chaque instant, nous devons recourir à l'expérience ; bien plus, elle nous heurte ; par des coups de théâtre, elle bouleverse l'ordre régnant dans la pensée : Einstein nous présente sa relativité, et voilà toute la mécanique à remettre au point ; on découvre les ondes hertziennes, et voilà tout un chapitre qui s'ajoute à la physique, toute une série de merveilles qui se dérobaient autrefois, comme impossibles, et qui s'imposent maintenant, comme réelles, à un seul et même centre de représentation...

« Il faut distinguer, continue tranquillement Hamelin (p. 84), entre une représentation individuelle, sujette à des perturbations, et une représentation *en général* ou *possible*, affranchie de ces perturbations ».

La réponse aurait une valeur, si cette représentation en général existait réellement dans la plupart des esprits et était prochainement possible dans chacun des autres esprits, actuellement égarés par l'erreur : il n'y aurait de réel que l'intelligible en acte dans les esprits humains ; l'orbe du monde se refermerait sur le représentatif et le représenté dans leur unité vivante.

Mais il n'en est pas ainsi : le progrès de la science, ses détours, ses tâtonnements nous montrent que l'intelligible dépasse de beaucoup le connu d'ordre humain. Où place-t-on, sur quoi fonde-t-on « cette représentation en général ou possible »? — Sur rien dans le phénoménisme : il a dit son dernier mot.

Notre métaphysique de la connaissance dira : l'esprit humain va à la rencontre des choses réelles qui existent en dehors de lui, en

dehors de la pensée, mais ne sont pas cependant hétérogènes à la pensée; car elles sont l'œuvre de la Pensée éternelle, de Dieu.

C'est pourquoi la norme de l'esprit humain, c'est la chose, faite pour être connue, c'est l'idée divine qui en est le parfait exemplaire.

Voila ce que tend à égaler « la représentation en général ou possible »; voilà ce dont la représentation *de fait* est encore très éloignée.

* * *

Nous avons exposé et discuté les grandes doctrines du phénoménisme idéaliste, commun à Hamelin et Renouvier. Voyons maintenant leurs routes diverger légèrement, le disciple marquant un progrès sur le maître : « Renouvier, par exemple, a posé empiriquement ses catégories... Il les a posées empiriquement, car il les a juxtaposées sans trouver, ni même chercher, la loi de cette juxtaposition. Vienne un philosophe qui la découvre, ou, tout au moins, qui nous mette sur la voie : ce philosophe aura démontré, ou tout au moins commencé deux démonstrations : 1° celle d'un progrès dans la philosophie, autrement dit de la réalité d'une tradition philosophique; 2° celle de la rationalité du réel, autrement dit, de l'univers. Mis en présence de la doctrine renouviériste des catégories, O. Hamelin la sent fragile. Il y regarde de plus près et change d'impression. A le bien prendre, Renouvier, s'il en avait eu la force, ou plutôt le goût ne manquait pas d'un moyen de rassembler ses catégories en un système » Lionel Dauriac, *Contingence et rationalisme,* p. 145.

Hamelin est ce philosophe qui a systématisé ou construit les catégories par synthèse *a priori.*

Il est intéressant de voir, dans la 6e leçon du précieux texte que nous analysons, ce qu'Hamelin lui-même a dit dans son cours sur la manière dont Renouvier juxtapose les catégories : « L'élément *a priori* de la connaissance est la loi ou à tout le moins quelque espèce de loi... La première détermination qu'il faut donner de l'élément *a priori* de la représentation, c'est qu'il consiste en des lois du représentatif... Ce sont de telles lois que M. Renouvier désigne par le mot de catégories qui est chez lui le nom de diverses formes, au moins de diverses formes originales de l'élément *a priori* de la représentation » (p. 87).

Mais cet enchaînement *a priori* est-il une constance de fait, un rapport équivalent à « une association d'idées telle que la comprend l'école de Hume »? Ou au contraire est-il une constance nécessaire,

suivant la mentalité de Kant et de Leibnitz qui « font de nécessaire le synonyme d'*a priori* et de rationnel » (p. 89)?

Selon Hamelin, la pensée de Renouvier passe entre ces deux extrêmes : « On comprend que M. Renouvier ait pu admettre des rapports qui, sans être nécessaires, ne retombent pas cependant au niveau d'un rapprochement fortuit : ces rapports seraient réels sans rien de plus, mais aussi sans rien de moins. Ce seraient des faits à leur manière... » tandis qu'une simple « liaison associative n'est pas un rapport réel, un rapport véritable entre les deux termes véritables qu'elle rapproche : elle rapproche ces deux termes par hasard » (p. 90).

« Passons au second caractère et critère classique de l'*a priori*, à l'universalité. M. Renouvier l'admet et l'emploie beaucoup plus volontiers que le précédent : il dit couramment qu'une catégorie est une représentation qui dépasse par sa généralité tout ce qui peut être constaté et donné dans l'expérience (p. 90)... Laissant de côté ou dans l'ombre l'une des deux marques classiques de l'*a priori*, mais reconnaissant l'autre très décidément, au moins comme fait psychologique, M. Renouvier définirait volontiers l'*a priori :* ce qui se présente à l'être pensant comme absolument universel » (p. 91).

« Il a vu que l'apriorisme consiste au fond dans l'affirmation qu'il y a des lois, tandis que l'empirisme se ramène à celle qu'il n'y a que des faits sans lois » (p. 92).

On voit avec quel respect, quel souci de ne pas la trahir, Hamelin traite la pensée de Renouvier, même quand il la dépasse.

Viennent ensuite des leçons sur la liste des catégories, sur la relation, sur les catégories de la stabilité : nombre, position, succession, qualité.

Au sujet de l'espace et du temps, on nous fait remarquer que Kant les avait relégués au rang de formes de la sensibilité, tandis que Renouvier les relève au rang des catégories : « M. Renouvier a intellectualisé l'espace et le temps, comme d'une manière générale on peut dire que, pareil en cela à Leibnitz, il a intellectualisé les phénomènes. S'il est juste d'ajouter qu'il a d'autre part, quelque peu sensualisé les concepts de l'entendement, le résultat de ces deux opérations convergentes a été de combler l'abîme creusé par Kant entre la sensibilité et l'entendement, séparation grosse de difficultés et que M. Renouvier a justement critiquée » (p. 129).

Il a pu faire, de l'espace et du temps, des catégories, 1) en groupant les données « intervalle » et « limite » que Kant et Leibnitz avaient considérées isolément : dans leur union, elles constituent des rapports déterminés; 2) en réduisant l'infinité de l'espace et du

temps à la simple indéfinité ; ce qui les débarasse de la contradiction d'une quantité infinie en acte et lève la barrière, empêchant de placer dans l'entendement, des notions qui en violeraient la loi fondamentale.

La catégorie de *qualité* donne lieu aux notions de différence, de genre et d'espèce. « Chacun de ces termes est réel dans la mesure où il joue un rôle dans la représentation et chacun y joue un rôle indispensable. Devant ces explications qui résultent immédiatement de la nature vraie des genres et des espèces, toute tentation s'évanouit de les ériger en substances... Tout ce qu'il y a de positif dans la notion de substance se réduit à la catégorie de qualité : la substance, c'est le groupe de phénomènes qui sert de sujet dans le jugement » (p. 130). Voilà une définition claire de ce qui se substitue à la substance dans la doctrine phénoméniste ; nous avons montré plus haut l'insuffisance de ce succédané.

Le *temps* est encore une des catégories de la stabilité. En effet, une fois formée la représentation de temps, elle enveloppe les phénomènes stables aussi bien que les phénomènes qui changent. D'autre part, il est vrai de dire que le temps est le théâtre du changement, ce en quoi le changement a lieu.

Nous abordons ainsi, dans la 9e leçon, les catégories du changement : la première est le *devenir*. Renouvier, ennemi acharné du continu, a placé la discontinuité jusque dans le devenir : le changement est comme une somme de pulsations élémentaires, instantanées, discontinues. Sur ce point, la critique d'Hamelin est justifiée, vigoureuse dans sa brièveté : « Cette théorie du devenir est-elle satisfaisante ? La discontinuité du devenir paraît en briser l'unité et il est assez difficile de voir comment deux phénomènes radicalement différents peuvent passer pour constituer un changement par cela seul qu'ils sont donnés à la suite immédiate l'un de l'autre. Cette mise bout à bout de deux phénomènes n'est qu'une juxtaposition dans le temps et non l'établissement d'une communion entre le premier et le second » (p. 136).

Au sujet de la catégorie de *causalité* qui vient ensuite, nous trouvons cette étrange affirmation : « Tout changement veut une cause. Le changement existe par lui-même indépendamment de la causalité. Elle survient pour le régler, mais elle ne le fonde pas » (p. 190). Hamelin insiste et montre les heureuses conséquences de « cette antériorité du devenir ». Précisons ici la vraie doctrine métaphysique pour éviter une confusion néfaste : la connaissance du devenir peut être antérieure dans la représentation à la connaissance de la cause. Mais la cause est nécessairement antérieure

dans la réalité ; car elle se suffit — relativement ou absolument — à être et le devenir n'est que par elle : l'acte prime la puissance.

Les causes libres existent-elles ? « Nous déclarons, répond Hamelin, que nous sommes acquis comme M. Renouvier et grâce à lui à la cause de la liberté » (p. 151). « Il faut voir dans la relation causale une forme spéciale de la nécessité et placer la volonté au dessus du déterminisme causal et même de tout autre déterminisme comme quelque chose qui le suppose, le dépasse et s'en sert » (p. 154).

Viennent enfin les catégories de *finalité* et de *personnalité*. Le *Moi* libre et conscient de lui-même n'est pas une substance : « On peut constituer la personne avec des faits et une loi individuelle qui les pénètre » (p. 162).

*
* *

« De la critique souverainement générale qu'exposait le *Premier Essai*, nous passons avec le *Second* à la critique de l'homme » (p. 191).

Considérons d'abord l'homme dans son corps et comme composé organique. Selon les phénoménistes, la vie végétative, comme tout le reste, s'explique sans avoir recours à la substance : « L'appel à des entités au lieu de lois est le vice commun des systèmes métaphysiques, à propos de la vie, comme dans d'autres domaines. Rien sans doute n'empêche d'admettre pour chaque organisme un principe individuel d'où il dérive : mais c'est à la condition que ce principe soit ce groupe concret de phénomènes qu'on appelle un germe » (p. 194). Voici par ailleurs le caractère propre de cette vie, décrit de main de maître : « Encore qu'il n'y ait pas de physique ou de chimie propre aux êtres vivants, à coup sûr néanmoins l'être vivant emploie la physique et la chimie de telle façon qu'il subsiste et se développe au moyen de ces forces qui, autrement distribuées, le détruiraient. C'est-à-dire que le caractère propre des phénomènes vitaux est une certaine finalité » (p. 195).

Suit l'analyse des fonctions mentales : sensibilité, intelligence, volonté et une autre fonction, le *cœur* ou la *passion*. « Sans elle, l'intelligence et la volonté seraient comme désunies. Devant les données toutes glacées de l'entendement, le vouloir n'aurait rien d'intéressant à quoi s'appliquer, rien non plus contre quoi il fût provoqué à lutter. Avec l'apparition de la passion au contraire, le *bien* se pose dans la conscience » (p. 211).

Les très belles 13e et 14e leçons traitent de la liberté. Elle répond

à l'idée d'automotivité ; en voici l'apparence : « C'est dans un acte de conscience le caractère que présente cet acte de sembler, alors qu'il est suscité, pouvoir aussi bien ne l'être pas, toutes les conditions demeurant les mêmes... Le rapport qui se pose entre la représentation comme voulante et la représentation comme voulue n'est autre chose qu'un rapport de cause à effet » (pp. 228-229). Mais cette apparence correspond-elle à une réalité? — Réponse : « En fin de compte, des deux hypothèses opposées, c'est celle de la liberté qui répond le mieux à l'analyse des faits tels qu'ils sont, sans oublier bien entendu les faits de moralité... C'est une probabilité qui sollicite la croyance... Qu'est-ce que croire?... Croire, c'est juger. Si la liberté est réelle, le jugement est libre. Ainsi l'affirmation de la liberté dépend de la liberté » (p.244).

Ainsi se manifeste une liaison étroite entre la question de la liberté et celle de la certitude. Hamelin expose fidèlement la doctrine de Renouvier sur ces questions, distingue avec lui deux ordres de certitudes, un groupe de certitudes nécessitantes, mais qui ne parviennent pas à se formuler en termes d'une précision scientifique, puis l'immense foule des certitudes apparemment libres, des jugements philosophiques, religieux, scientifiques qui ne conquièrent pas l'adhésion de tous les hommes, enfin, après avoir posé le célèbre dileme de Lequier, il conclut à l'existence de la liberté et de la certitude réellement libre. Il nous semble même exagérer le rôle de cette dernière, par exemple dans le passage suivant : « Il peut donc se faire que, dans certain cas, ce que nous aimons et voulons soit le vrai lui-même, et rien de plus. Dans ces cas, nous nous prêtons docilement à la vérité, nous nous laissons éclairer par elle. Supposons-nous aussi complètement éclairés que possible. Dira-t-on que dans un jugement, rendu ainsi en pleine lumière, la liberté n'a plus de part? »

Sans doute. Nous nous sentons exempts de préjugés, nous nous mettons bien en face des raisons et, par hypothèse, elles nous donnent *la pleine lumière*. Nous aurions pu ne pas étudier cette question, ne pas considérer ces raisons et nous abstenir de juger. Mais maintenant, plongés dans cette pleine lumière, nous ne pouvons pas ne pas voir : l'acte de juger lui-même n'est plus libre ; il ne peut pas ne pas tomber dans la conscience, comme un fruit mûr.

Mais Hamelin répond : « Ce serait une erreur... Nous ne pouvions pas faire que les raisons ne fussent pas ; nous pouvions faire qu'elles ne fussent pas pour nous » (pp. 280-281).

Comment ne voit-il pas que cette réponse ne vaut que pour le stade antérieur que nous avons déjà dépassé, celui de la recherche

laborieuse des raisons de juger pour ou contre? Au terme de la recherche, le groupe des raisons en faveur d'une des deux alternatives peut se présenter avec une évidence contraignante. Au moins, l'auteur n'a pas montré le contraire.

Le *Second Essai* se termine par une étude de l'homme, comme conscience individuelle, et de sa destinée.

Partout la finalité se révèle dans la nature; mais quelle est la fin de l'homme? Ce problème dépasse l'expérience et ne peut être résolu par elle. Voici donc la méthode employée : « Nous cherchons les lois téléologiques qui enveloppent le plus prochainement l'homme moral, celles qui suffisent à fixer son sort par delà la vie présente et apparente. En un mot, pourrait-on dire, sans trahir la pensée de M. Renouvier, il s'agit pour nous d'étendre quelque peu dans l'inobservable, par une sorte d'extrapolation, les lois téléologiques observables ». D'ailleurs « nous nous contenterons de raisons simplement probables et de croyances » (pp. 283-284).

Voici les trois postulats qui sont à la base de l'ordre moral : la liberté individuelle, l'immortalité, l'existence de la divinité. Ce sont ceux de Kant dans la *Critique de la Raison Pratique*, on l'a tout de suite remarqué. Mais le point de vue n'est pas le même : Kant vise une réalité en soi par delà les phénomènes; par exemple, il postule l'immortalité *de l'âme*. « Mais pas n'est besoin de restaurer cette idole de l'âme : une persistance indéfinie de la personne avec son identité suffit parfaitement... Il ne faut plus sortir des phénomènes... Il faut se contenter de creuser et d'étendre l'ordre téléologique phénoménal » (pp. 286-287).

Impossible de se faire une idée nette « des moyens physiques de l'immortalité ». Ce ne sera pas une survie des âmes séparées; mais l'existence d'une même personne dans des régions diverses du monde, par exemple dans d'autres astres, ou bien la perpétuité des mêmes fonctions organiques et psychiques qui seraient tantôt plus développées et tantôt plus enveloppées... Quant à l'existence de la divinité, elle n'est requise qu'en tant qu'elle est impliquée dans l'idée d'ordre moral total, achevé. La nature de la divinité reste indéterminée; en tous cas, elle n'est pas l'Absolu. La doctrine polythéiste d'ailleurs est plus favorable à la moralité que la croyance à un Souverain Seigneur qui dit : « Je suis Celui qui suis ».

Ainsi ces deux grands philosophes, Hamelin et Renouvier, ennemis de toute révélation et de tout miracle, s'égarent, au milieu de bien des rêveries, jusqu'à considérer comme *naturelle* une seconde vie de chaque individu humain dans ses fonctions corporelles et spirituelles...

*
* *

La 16e leçon porte, comme titre, *les Principes de la Nature* et étudie cet ouvrage, ce 3e *Essai*, où Renouvier soumet à la critique philosophique, le monde infra-humain. Il est partisan du monadisme : « Les êtres élémentaires sont des consciences qu'on peut dire, avec Leibnitz, constituées par les trois fonctions de la *force*, c'est-à-dire de la volonté, de l'*appétit*, c'est-à-dire de la passion et de la *perception*, c'est-à-dire de la sensibilité et de l'intelligence : le tout aussi abaissé qu'on voudra. Ces êtres et leurs actions sont discrets. Ils sont discrets dans l'espace. Ils le sont aussi dans le temps » (p. 311).

Il est adversaire des doctrines mécanicistes pures : « L'objet de la physique est quelque chose d'abstrait. Le mécanisme, auquel elle doit autant que possible ramener les phénomènes qu'elle étudie, le mécanisme n'est pas tout : il accompagne les faits plus complexes que lui, mais il ne les supprime pas, ni ne les remplace » (p. 315).

En biologie, il est finaliste très décidé : « Les phénomènes physico-chimiques sont la condition des phénomènes biologiques. Or, superposer des phénomènes à d'autres suivant des lois, voilà la seule procédure scientifique, le reste est de la métaphysique matérialiste. Il ne faut pas prétendre réduire ce qu'il y a de propre dans les phénomènes biologiques, savoir le groupement et l'évolution des phénomènes en vue d'une fin » (p. 319).

Il accepte une « cosmogonie physique », dans le genre de celle de Laplace; mais il trouve le transformisme beaucoup plus hypothétique et il tend à en restreindre les limites : « Ce n'est ni le fait de la variation spontanée, ni celui de la concurrence vitale qui peuvent conduire à l'idée qu'il n'y avait originairement qu'un seul type organique ou, au plus, quatre ou cinq ; ce qui y conduit, c'est simplement la tendance de l'esprit humain à simplifier et à tenir l'inexplicable pour expliqué quand on l'a réduit au minimum. Au fond, Darwin subit la croyance au développement d'une substance unique de la vie » (p. 326). Renouvier considère avant tout le point de vue de l'*individu* vivant; il aurait horreur de la biosphère de M. Edouard Le Roy...

Vient enfin une « cosmogonie morale » qui étudie l'origine de l'homme sans en dissiper l'obscurité : « Ce qui paraît le plus raisonnable, c'est de supposer que l'homme est apparu dans un de ces moments d'énergie attachés aux révolutions géologiques, par l'effet

d'un acte spontané de forces physiques, vitales, intellectuelles » (p. 331)... Et voilà comment il se fait que votre fille est muette !

Le grand mérite de Renouvier est de ne pas fausser l'échelle de valeur des êtres. Il les met à leur place : le vivant transcende l'inorganique; l'homme, par son pouvoir de réflexion, transcende l'animal. Mais son tort est d'admettre « des commencements absolus ». Sa pierre d'achoppement, c'est le principe de raison suffisante.

D'ailleurs, il résorbe, jusqu'à l'anéantir, la réalité de l'action, de l'efficience de la cause : « Sans que jamais et d'aucune façon les deux faits [cause et effet] aient été liés sur un terrain commun et par exemple dans la pensée de Dieu, l'une ne laisse pas de provoquer l'autre ».

Hamelin accuse le coup, mais ne s'en émeut pas outre mesure; il continue : « M. Renouvier ne voit à cela aucune difficulté, c'est un cas particulier de la liaison de deux termes hétérogènes dans une synthèse, sorte de liaison qui se retrouve au fond de toute loi non calquée sur le principe d'identité... Pensée claire et hardie... Peut-être en sent-on éclater toute la difficulté. Car avec toute espèce de lien, toute possibilité de rapport, fût-ce de simple liaison constante, paraît bien s'évanouir » (p. 335).

On sait qu'il est, lui aussi, un adversaire déclaré de la causalité transitive : il s'interdit ainsi toute explication métaphysique du *devenir*. Nous verrons en terminant à quelle négation désastreuse il est ainsi amené.

* * *

Le 4e *Essai* est une *Introduction à la Philosophie analytique de l'Histoire*. Hamelin, dans sa 17e leçon analyse et critique exclusivement la première édition, datée de 1864. Il a consacré une autre étude critique à la 2e édition du 4e *Essai* et surtout à la *Philosophie analytique de l'Histoire* qui suit naturellement et dont l'apparition date de 1896-1897. M. P. Mouy a eu l'heureuse idée de nous donner en appendice cette seconde étude critique, de sorte que nous pouvons examiner la question, toutes pièces en mains, en groupant ces deux documents. Et c'est ce que nous ferons.

C'est par là que se terminera notre brève analyse; car nous ne pouvons que citer pour mémoire les trois dernières leçons sur la « morale pure, la morale appliquée, la pensée de M. Renouvier dans sa dernière période ».

Le 4e *Essai*, « ce livre d'histoire », « contient des idées très générales que nous pourrons recueillir sans trop de peine. Par contre,

beaucoup d'autres idées ne sont que des formules abstraites et condensées de certains grands faits historiques » (p. 339).

Il s'agit ici d'une philosophie analytique. Car Renouvier repousse en histoire l'enchaînement nécessaire, la liaison *a priori*, la construction par synthèse. « Comprendre l'histoire, c'est seulement constater par une sorte de perception plus fine et plus pénétrante que nous procure la réflexion » (p. 340).

Pourquoi l'historien philosophe entend-il ainsi le travail? Parce qu'il croit profondément à la liberté : « En effet, dans la conception libertiste de l'histoire, ce qui commande le développement, ce ne peut jamais être la fin; il faut que ce soit le commencement. Le développement ne va pas tant quelque part qu'il résulte des premières initiatives » (p. 347).

Quant à la *Philosophie analytique de l'Histoire*, « ce n'est rien moins qu'une *somme* de la pensée théorique et pratique de l'humanité, une œuvre qui, chez un autre penseur, eût suffi à occuper toute la vie. La préhistoire, morale et religieuse, l'histoire de toutes les religions (et avec quelle connaissance familière des choses!), l'histoire de toutes les philosophies, celles de l'Orient comme celles de l'Occident, l'histoire des idées et des théories morales, politiques, historiques avec, à leur occasion, toute une doctrine sociale, repensée intégralement, sinon exprès, enfin l'histoire abrégée des méthodes scientifiques, tout cela est contenu en substance dans l'œuvre nouvelle de M. Renouvier. On reste confondu devant une pareille abondance » (p. 417).

« La philosophie se dissimule de parti pris dans le livre, malgré son titre. Toutefois la pensée de M. Renouvier conserve sans aucun doute les traces profondes d'une philosophie de l'histoire de la philosophie qu'il nous avait déjà donnée » dans l'*Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques* (p. 425) : il n'y a pas de philosophie évolutive, parce que les doctrines sont renfermées chacune chez soi, parce qu'il y a sur chaque question fondamentale le *sic et non;* les doctrines réagissent l'une sur l'autre, mais elles ne constituent pas en se développant un tout qui s'organise et évolue suivant des lois. Comme on le voit, nous sommes aux antipodes de la conception hégélienne de l'histoire de la philosophie.

« Tout cela accordé, il est presque impossible qu'il n'y ait pas un progrès le jour où un vrai philosophe se met à penser parce que, malgré les différences, l'objet de la philosophie est voisin de celui des sciences » (p. 428).

Nous ne nous attendions pas à pareille raison. La philosophie n'a-t-elle donc de valeur éprouvée que dans la mesure où elle se rap-

proche de la science? — Réflexion faite, cette proposition ne nous étonne plus : elle dérive d'une défiance irrémédiable en la Métaphysique, défiance commune chez les modernes, depuis la critique kantienne.

« Certes, la philosophie touche à ce qu'il y a de plus intime dans le moral de l'homme, mais enfin il y a peut-être une morale vraie » (p. 428). Ce *peut-être* nous choque douloureusement; une morale qui est peut-être vraie, peut être fausse, comment peut-elle donner de l'élan, inspirer confiance, diriger la vie ?

Hamelin termine son œuvre par la critique de deux doctrines capitales, introduites dans la philosophie de Renouvier à sa dernière période ; l'existence d'un Dieu personnel, unique, et le postulat de la chute.

Il ressent quelque crainte devant cette nature insondable de Dieu, supposée par tout monothéisme ; il croit y trouver une réintroduction de la *chose en soi* qu'il hait d'une haine si vigoureuse: « Si nous n'allons pas jusqu'à voir que la pensée peut et doit se passer de la chose, si, au contraire nous faisons de la pensée un mode d'être débordé par la chose, alors qui sait ce qui a bien pu se passer dans cet abîme et, après tout, la pensée et la personnalité ne risquent-elles pas, fussent-elles la pensée et la personnalité de Dieu, d'être des illusions, un jeu transcendamment gigantesque que la chose joue avec elle-même?... Il n'y a pas de remède à la malfaisance de l'inconnaissable : ce qu'il faut, c'est l'anéantir » (p. 439).

On ne fait pas au phénoménisme sa part : il exige impérieusement que rien n'existe en dehors de la représentation *humaine*. Au nom de cette exigence, Hamelin rappelle à l'ordre Renouvier et lui interdit de monter vers le Dieu unique, personnel et transcendant : en cela il est logique avec lui-même.

Mais c'est le phénoménisme qui est faux : prenons une de ses formules favorites et distinguons-la : « Un au-delà de la pensée est impensable ». — Oui, s'il est parfaitement hétérogène à la pensée.

— Non, s'il est lui-même la Pensée ou l'œuvre de la Pensée, et si son existence est postulée par la pensée humaine telle qu'elle est, si la pensée humaine l'exige comme une condition de sa propre possibilité et de sa propre existence.

Or, Dieu, « cette Pensée qui se pense elle-même », n'est pas parfaitement hétérogène à la pensée humaine; au contraire, celle-ci n'est qu'un reflet de la sienne; elle est une participation créée à la lumière incréée; elle postule l'existence de la pensée divine, comme une condition de sa propre possibilité et de sa propre existence.

Dieu n'est pas l'inconnaissable : nous le connaissons par analogie, dans les rapports que les créatures ont avec lui, et nous le connaîtrons face à face, plus tard, dans l'état de la béatitude souveraine.

Hamelin n'est pas théiste, nous venons de le voir ; il n'est pas non plus panthéiste, car le panthéisme réintroduit la *chose en soi*. Comment donc explique-t-il l'origine du monde ? Sur quoi fonde-t-il le premier commencement ?

— Sur rien. « La vérité est que le premier commencement ne doit être rapporté à rien du tout d'antérieur... Qu'est-ce donc qui nous empêche de penser l'être comme commençant et d'en rester là ? C'est une association créée par l'expérience, une habitude, de l'imagination » (p. 440).

Mais non, c'est le principe de causalité ; tout être contingent, tout être qui commence, comme indéterminé à exister ou à n'exister pas, requiert une cause qui l'amène à l'existence. Le moins ne peut pas donner le plus. Ce qui ne se suffit pas à être ne peut pas passer de soi-même à l'existence.

Hamelin n'envisage même pas l'objection : nous avons vu que, dans la 16e leçon, il nie la réalité de la causalité transitive. Mais c'est alors à un nihilisme métaphysique complet qu'il aboutit : « Le premier commencement demeure inexpliqué, non pas parce que nous n'arrivons pas à l'expliquer alors qu'il le faudrait, mais bien parce qu'il ne saurait y avoir lieu de l'expliquer (p. 441).

Pourquoi ne saurait-il y avoir lieu de l'expliquer ? Tout ce qui est est explicable. Tout ce qui devient a sa raison suffisante.

*
* *

En regard de cette critique nous ne pouvons pas ne pas citer un beau passage d'Hamelin dans l'*Essai sur les éléments principaux de la représentation* : « L'existence par soi, lorsqu'on la prend au sens absolu, l'univers avec son organisation si éperdûment vaste et profonde, ce sont là de prodigieux fardeaux. Ce n'est pas trop de Dieu pour les porter. Pour peu donc qu'il nous soit possible de sortir de nous-mêmes et d'apercevoir un moyen de faire communiquer les êtres, nous affirmerons l'existence séparée de cet être que nous ne connaissons pas directement, il est vrai, mais dont nous ne pouvons pas raisonnablement nous passer pour servir d'appui à tous les autres » (1re édition 1907, p. 458).

Ce texte est postérieur de neuf ans à celui dont nous venons de

faire le compte rendu (présentation de la « Philosophie analytique de l'Histoire » dans l'*Année philosophique* de 1898).

Ils s'opposent formellement l'un à l'autre.

Pourquoi cette opposition ?

Nous pensons qu'Hamelin s'est cabré devant les affirmations du théisme de Renouvier, parce qu'il les trouvait trop catégoriques : il veut laisser la place au doute, à l'expectative, à la comparaison active entre plusieurs courants de pensée.

De plus, à la fin de sa vie, Renouvier est moins précautionneux contre la *chose en soi* qu'aux beaux jours des premiers *Essais de Critique générale.* Hamelin réagit vigoureusement contre cet envahissement de l'« insondable » ; il entend l'expulser impitoyablement même de la Réalité suprême.

C'est dans cet esprit qu'il aurait écrit les pages athées que nous avons critiquées.

Au contraire, quand il achève l'*Essai sur les éléments principaux de la représentation*, quand il vient de parler de la catégorie de personnalité, sa pensée prend son envol et retrouve pour son propre compte, sans les admettre comme certains, les arguments en faveur de la réalité d'une Conscience suprême qui aurait « l'existence par soi » et organiserait l'univers ; le « seul aboutissement acceptable » de son idéalisme lui paraît être le théisme ; mais c'est un aboutissement hypothétique.

Vals. Joseph Mertens.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

PHILOSOPHY TO-DAY, *Essays on recent developments in the field of philosophy collected and edited* by Edward LEROY SCHAUB, un vol. x + 609 pages. The Open Court Publishing Company, Chicago, 1928, $ 3,75.

Les études réunies ainsi en volume sont des rapports demandés avant le sixième Congrès International de philosophie par M. E. L. Schaub qui venait de prendre la direction du périodique, américain *The Monist*, et publiés dans cette revue à partir d'avril 1926. Un travail du Professeur Bruno Bauch qui avait d'abord paru dans *The International Journal of Ethics* de 1926 y a été rajouté. La préface qui nous donne ces détails indique aussi comment on pourrait « boucher les trous » de ce tableau général de la philosophie contemporaine, le plus considérable étant l'absence d'un rapport sur la philosophie de langue italienne ; à quoi nous ajouterons la réduction de ce qui concerne la philosophie de langue espagnole à l'indication des tendances actuelles en Argentine. On ne s'est occupé que des philosophes de race blanche et c'est parfaitement compréhensible. Déjà de la réunion de tous ces essais résulte une vue panoramique singulièrement large de ce qui se pense sous le nom de philosophie par le vaste monde. On aboutit aussi à des résultats qui ne manquent pas d'agrément comme celui de signaler aux lecteurs français l'intérêt du rapport sur la philosophie des Russes écrit à Berlin pour un public américain.

Il y a aussi un mémoire sur les pays scandinaves, un sur l'Argentine, et avant tout cela trois grandes parties : huit articles sur la philosophie de langue anglaise, dix sur la philosophie de langue française, neuf sur la philosophie de langue allemande. Leurs auteurs sont tous des « authoritative scholars », c'est-à-dire des maîtres dont la compétence est officiellement recevable. Le premier article français, je veux dire concernant la philosophie de langue française, car évidemment tout ce que renferme le volume a été soit rédigé soit traduit en anglais, est un rapport de M. Parodi. L'excuse de ne pas citer d'autres noms sera de pouvoir dire qu'il suffit de celui-là pour permettre de prendre mesure.

Il est clair qu'il ne faut exiger d'un ouvrage comme celui-là que ce qu'il promet, c'est-à-dire des informations, et le recueil édité par M. E.

L. Schaub en est amplement pourvu. Il les groupe en un ensemble dont nous croyons même qu'il serait difficile de trouver le pareil pour ce qui est de l'abondance et de la diversité des renseignements offerts sous une forme aussi accessible. Mais il faut dire davantage. Quand il s'agit d'informations qui sont d'ordre doctrinal et données par des gens vraiment de la partie, comment leurs conceptions n'exerceraient-elles pas quelque influence sur la façon dont ils ont vu et dont ils expriment l'objet de l'enquête qui leur a été confiée? Et le lecteur qui accepte les faits comme des faits, mais les idées de M. Un tel simplement comme les idées de M. Un tel devra les juger et faire le départ entre ce qu'il trouve vrai et ce qu'il trouve plus ou moins différent du vrai. Il y a pour notre part plus d'une manière de voir perçant çà et là dans l'un ou l'autre des trente mémoires qui nous paraît purement et simplement à rejeter. Et du reste chacun des trente collaborateurs signerait-il tout ce qu'ont écrit les vingt-neuf autres? Nous ne faisons donc pas un reproche, mais une constatation qui n'a rien de désobligeant puisqu'elle revient à dire que ce livre sur la philosophie apporte à qui l'ouvre, mieux qu'une gerbe très riche de renseignements utiles à quiconque serait curieux de ce qu'on pense autour de lui; il provoque aussi, étant l'œuvre d'authentiques philosophes, la réflexion personnelle de quiconque s'efforce de toujours mettre au point ce que lui-même doit penser.

P. M.

S. Z. Hasan, *Realism*, xvi-333 pages; Cambridge, University press 1928; prix, 16 sh.

Ainsi qu'en témoigne le sous-titre, c'est une histoire générale du réalisme que M. Syed Zafarul Hasan, professeur à l'université d'Aligarh dans l'Inde, a voulu écrire. Deux méthodes différentes s'offraient à lui : dessiner de façon synthétique les divers courants de pensée qui se rattachent à cette tendance, ou bien procéder par monographies particulières d'auteurs. C'est à ce dernier parti qu'il s'est arrêté. Hâtons-nous cependant d'ajouter, qu'à l'exécution, le projet d'histoire générale a pris des proportions plus modestes. Les grands systèmes réalistes, de Platon à Descartes, n'obtiennent qu'une mention très courte, quand ils ne sont pas simplement omis : tel est le cas de la philosophie scolastique et de l'augustinisme par exemple. En réalité, le livre presque tout entier est consacré à l'histoire du néo-réalisme moderne, surtout en Angleterre et en Amérique.

Deux thèses essentielles, dit M. Hasan, sont à la base du réalisme : la première établit l'existence d'un monde extérieur, indépendant de la pensée, la seconde, le caractère direct de la perception sensible. Toutes les deux n'ont pas eu cependant la même fortune. Durant la période que l'auteur appelle « les débuts du réalisme », certains n'ont admis que l'une ou l'autre de ces thèses seulement. Ainsi, Schuppe, Mach, Avenarius, dont les systèmes sont ici exposés, ne croient pas à l'existence indépen-

dante de l'objet. C'est dire que leurs doctrines ne diffèrent guère de la position idéaliste.

M. Hasan voit des néo-réalistes plus authentiques en Cook Wilson, Prichard, Joseph, Alexander, Holt et Russel. Mais, c'est Moore qui réalise le plus parfaitement la synthèse du système. Rien d'étonnant que la plupart des tenants de cette école se réclament de lui et qu'ils le considèrent comme leur chef en Angleterre.

De ce groupe, M. Hasan rapproche Case, Hobhouse, Husserl, W. James, Perry, Montague, Bergson lui-même. A chacun de ces auteurs il consacre une monographie spéciale, souvent de quelques pages à peine, visant à résumer leurs doctrines. On ne peut s'empêcher de penser que M. Hasan étend très loin les frontières du réalisme.

Par ailleurs, cet ouvrage est fort bien imprimé, sur beau papier. Pareilles éditions font honneur aux presses universitaires de Cambridge.

A. Etcheverry.

Pierre Guastalla, *L'Esthétique et l'Art.* In-8° 207 pages, Paris, Vrin 1928.

Ce volume fait suite à l'Esthétique du même auteur et présente les mêmes qualités de clarté et d'exactitude. On y sent la supériorité qu'a sur le simple amateur l'artiste ayant lui-même produit des œuvres d'art. Mr. Guastalla est dessinateur et peintre. Ses idées sur l'esthétique sont donc fondées sur une expérience personnelle. Rien ne pouvait mieux le préparer à donner sur l'art en général une étude intéressante et suggestive. Il traite d'abord dans ce volume : de la valeur esthétique, de l'artiste et de l'amateur d'art. Cette première partie forme comme une large introduction à l'ouvrage. Puis viennent les études suivantes : forme, matière, technique des arts; l'art et l'habitude, l'art et le rêve. La troisième partie comprend une série de notes sur l'esthétique particulière de chacun des arts : peinture, dessin et gravure, sculpture, cinématographe, poésie, art dramatique, musique, architecture, danse, arts appliqués. Sur chacun de ces sujets on trouvera dans ce livre un grand nombre d'idées justes et de fines observations.

Le volume se termine sur une question d'ordre général énoncée par M. Guastalla sous le titre assez juste de *Maître-problème de l'esthétique des arts :* « Tout compte fait, il nous paraît, écrit-il, que le point essentiel qui domine la question de l'œuvre d'art, est la lutte entre le style et le sentiment ». Il développe ensuite cette thèse avec un rare bonheur. Le mieux sera de citer au moins quelques lignes de cet épilogue.

« L'individu s'exprime personnellement dans l'œuvre d'art, à l'aide de moyens permanents. Un artiste fait une œuvre d'art; il doit tout à la fois donner passage à des sentiments, à son choix personnel des moyens, à ce qui est lui-même dans son œuvre et caractériser tout cela de manière à rendre l'ensemble créé aussi expressif, aussi « beau » que possible : à

faire un ensemble dont on puisse sentir la loi générale, le lien avec le cas général avec les lois générales ; et c'est là le style.

« Accord ou lutte de l'expression du sentiment et du style ; voilà ce qu'on rencontre à chaque pas, dans l'étude des arts, de chacun des arts. Voilà ce qu'on rencontre aussi dans chaque artiste, dans chaque œuvre et aussi dans chaque époque. Car il est curieux de constater que ce désaccord, cette difficulté de dosage, constitue l'essentiel aussi de tous les désaccords entre les diverses écoles, entre les divers artistes, entre les diverses tendances d'un même artiste... A toute époque, faire « moderne » a été simplement entrer en réaction contre celle des deux tendances qui précédait immédiatement ».

Et, pour conclure, cette brève formule qui paraîtra sans doute excellente : « Obtenir la beauté la plus grande possible par un équilibre entre le style cherché et l'expression de sa propre sensibilité : tel est en fin de compte, le problème final auquel aboutit l'œuvre de tout artiste ».

R. DE S.

Victor BASCH, Professeur à la Sorbonne. *Essai critique sur l'Esthétique de Kant.* Nouvelle édition augmentée. Grand in-8°, 634 pages, Vrin 1927.

La première édition de cet important ouvrage étant épuisée depuis plusieurs années, l'auteur s'est décidé à le rééditer à peu près tel quel. L'introduction a été pourtant augmentée d'une étude sur les origines de l'esthétique kantienne. Les spécialistes connaissent les qualités de probité intellectuelle et de fine analyse qui distinguent les travaux de M. B. Il est relativement rare aujourd'hui de rencontrer chez nous des philosophes qui aient la patience de s'attaquer méthodiquement à l'étude minutieuse d'un auteur pour en faire une critique objective. On préfère exposer les résultats de ses propres spéculations en ajoutant bien souvent, hélas ! quelques volumes de plus aux collections de livres sans grande portée. M. Basch ne s'est pas interdit de mêler l'exposé de ses vues personnelles à la critique de la pensée de Kant. Personne ne songera à lui en faire un reproche étant donné la qualité et l'intérêt des théories auxquelles il donne sa préférence. Il eût été sans doute intéressant de savoir dans quelle mesure M. Basch corrigerait lui-même certaines affirmations émises dans un livre de jeunesse ; mais il nous avertit que le jugement porté en 1897 sur l'œuvre de Kant lui paraît encore maintenant bien fondé. « Je crois, écrit-il dans la Préface, comme lorsque j'ai, pour la première fois, pénétré dans le réseau enchevêtré des idées kantiennes, que le profond et subtil auteur des trois critiques a déployé toute la force prodigieuse de sa dialectique à dissimuler la transformation qu'il a fait subir sans nous l'avouer, sans se l'avouer, au sentiment esthétique : en en faisant le retentissement subjectif de l'harmonie de l'imagination et de l'entendement, harmonie requise selon lui, pour toute connaissance quelle qu'elle soit, il a converti indûment cette attitude subjective en

une activité intellectuelle et partant universellement communicable... J'avais à propos de ces mystérieuses transmutations, de cette « alchimie » de Kant, parlé de ses sophismes et de ses tours de passe-passe, ce qui avait fortement scandalisé M. Boutroux. J'ai eu depuis la surprise de trouver dans un Essai peu connu de Hegel sur les façons de traiter scientifiquement le droit naturel, le terme même dont je m'étais servi : *Taschenspielerei* tour de passe-passe, appliqué par le grand métaphysicien à la méthode kantienne ». Quiconque a étudié Kant d'un peu près aura rencontré de ces tours de prestidigitation dialectiques auxquels leur ingénieux auteur a eu le tort de se laisser prendre lui-même. Kant n'a pas du tout l'intention de tromper et dans ce sens il n'est pas un sophiste conscient de ses fraudes, mais son esprit était terriblement sophistique, et, comme il était fort obscur, il a taillé pour longtemps de la besogne aux philosophes qu'intéresse sa pensée.

R. DE S.

Dr J. HÉRICOURT, *Le terrain dans les maladies* (*Bibliothèque de Philosophie scientifique*), un vol. in-18 jésus de 248 pages, Paris, Flammarion, 1928.

Il est difficile de réunir en aussi peu de pages autant de choses qu'en contient ce petit ouvrage. Tout ce qui touche à la question de l'immunisation y est admirablement traité. On sait quelles discussions passionnées ont troublé et troublent encore les milieux médicaux à l'occasion de la vaccination antituberculeuse par le bacille bilié Calmette-Guérin. Les données du problème, quelques-unes au moins, sont exposées dans un chapitre fort clair. Plus on va, plus on se rend compte que la notion de terrain en microbiologie est absolument capitale. Tel vaccin employé sur des sujets encore indemnes d'une maladie produira l'immunisation dans un grand nombre de cas, mais quel sera à l'âge adulte l'effet de certaines vaccinations pratiquées aux premiers mois de la vie, on ne le sait pas *a priori*, et l'on peut avoir de redoutables surprises. La question du terrain syphilisé et du terrain cancéreux n'est pas de moindre importance. Le Dr Héricourt présente la théorie du Dr Bouveret sur l'étiologie du cancer comme établie par les faits. Si je ne me trompe, elle n'est encore qu'une hypothèse séduisante et demande à être confirmée. Sur tel ou tel point de détail, les spécialistes feront quelques réserves sur les vues contenues dans cet ouvrage, mais tous s'entendront pour en louer la clarté et l'extraordinaire densité. Une remarque qui a son importance n'échappera pas aux directeurs de consciences soucieux de détourner leurs clients des excès que la morale condamne en matière sexuelle. Outre les dangers connus pour certaines maladies contagieuses, il fait observer que ce surmenage spécial surtout à l'époque de la croissance est éminemment favorable au développement de la tuberculose. Le *mens sana in corpore sano*, comme disaient les anciens, est un principe d'hygiène qui restera toujours d'actualité. Combattez l'alcoolisme, l'immoralité, vous ferez plus pour la

santé de l'humanité que par toutes les thérapeutiques préventives imaginables.

R. DE S.

A. JOUSSAIN. Agrégé de Philosophie, Docteur ès lettres. *Les passions humaines.* (*Bibliothèque de philosophie scientifique.*) Un vol. in-18 jésus de 282 pages. Paris, Flammarion, 1928.

La psychologie de laboratoire n'aura sans doute pas grand'chose à glaner dans cet ouvrage d'une lecture agréable et facile. Fin observateur, écrivain judicieux, M. Joussain y a condensé les résultats de ses réflexions sur un sujet immense et toujours actuel. La psychologie littéraire est mieux qualifiée que la scientifique pour le traiter d'une manière savoureuse et profitable. L'auteur de cet ouvrage y a, en somme, bien réussi.

Il serait pourtant facile de lui chercher quelques petites querelles. Dès l'introduction, par exemple, il se donne la partie belle contre les théologiens en supposant que ceux-ci prescrivent de « détruire » les passions au lieu d'apprendre à l'homme à « composer » avec elles. Que n'a-t-il lu ce que les docteurs médiévaux ont enseigné sur le pouvoir « politique » et non « despotique » de la raison sur les passions! Quel théologien a jamais été assez insensé pour s'imaginer que l'homme pouvait arriver à anéantir ce qui appartient à l'essence même de sa nature?

Pareillement on peut trouver bien courte de vues toute morale faisant abstraction de la religion. Si l'on ne subordonne pas finalement l'ordre de moralité à l'ordre absolu qui relie Dieu à toutes choses, il est impossible de donner la dernière raison d'être du bien et du mal. Pourquoi l'homme est-il moralement meilleur quand il fait prévaloir les passions altruistes sur les passions égoïstes? La réponse à cette question ne peut pas être donnée d'une manière satisfaisante en restant sur le terrain de la seule expérience psychologique humaine.

M. Joussain, je l'ai dit, est fin psychologue et les remarques originales piquantes abondent dans son livre. Les exemples empruntés à la vie courante telle que chacun a pu l'observer en soi et autour de soi, comme aussi dans le roman et au théâtre, illustrent très joliment ses thèses, pour autant que l'on peut parler de thèses en un pareil sujet.

Les chapitres sur l'amour, l'avarice, le fanatisme me semblent compter parmi les mieux réussis. Les réflexions de l'auteur sur la philosophie de la mode, par exemple, sont aussi justes qu'amusantes. Il montre bien comment une sensualité assez basse, faisant un médiocre honneur au goût moyen actuel, règle la parure et le costume, et cela en opposition avec la mode d'autres époques plus idéalistes et plus chastes.

A propos du fanatisme, sujet d'une application facile en tout temps, M. Joussain fait allusion à un sectarisme particulier, le sectarisme professionnel et il envoie quelques coups de griffe, aux « pontifes universi-

taires ». On dirait qu'il a contre eux de vieilles rancunes à assouvir. Parlant du « fétichisme de la méthode » propre à certains érudits de la Sorbonne et d'ailleurs, il écrit : « Dans la pratique, on possède toujours la méthode si l'on est le gendre d'un pontife ou qu'on a travaillé sous sa direction ou loué ses ouvrages. On ne saurait posséder « la méthode » au contraire, si l'on est un esprit indépendant sans parti-pris, disant aux vivants comme aux morts la vérité sans ambages, eût-on consacré toute sa vie à la recherche passionnée et désintéressée du vrai et sacrifié sa carrière à l'entière et sincère expression de sa pensée » (p. 262). Un peu plus haut sa malice va presque jusqu'à la méchanceté : « Nos professeurs de philosophie de la Sorbonne, si peu philosophes pour la plupart, se figurant naïvement qu'ils représentent la philosophie française seraient fort étonnés de s'entendre dire que le véritable mouvement philosophique se fait en dehors d'eux, par des œuvres qu'ils méconnaissent ou qu'ils ignorent et qui vivront pourtant alors que leurs noms à eux seront depuis longtemps oubliés ». Voilà qui n'est pas très gentil à l'égard de ces messieurs de la Faculté. M. Joussain n'aurait-il pas cédé un instant à une passion insuffisamment altruiste?

R. DE S.

Gaston BACHELARD, *Essai sur la connaissance approchée*, in-8°, 310 p.; Paris, Vrin, 1928. Prix : 30 francs.

L'objet de cet essai est l'étude du progrès épistémologique. On n'y trouvera donc pas une théorie systématique de la connaissance. Le succès même d'une pareille théorie, tel l'idéalisme, apparaît à l'auteur un signe de faiblesse, car elle est incapable, par principe, de suivre et d'expliquer l'allure continue et progressive de la connaissance scientifique. « Il ne faut donc pas craindre de considérer la connaissance dans son émiettement ni de se placer en quelque sorte à la frontière de l'inconnu, aux avant-postes, pour relater tous ces petits combats qui font les grandes batailles et qui, après coup, tant bien que mal, sont résumés dans les plans d'opération des théoriciens » (p. 25).

Les méthodes d'approximation sont familières aux physiciens et aux mathématiciens. La formation scientifique de M. Bachelard lui permettait d'en faire une étude personnelle, mais, pour en étendre la portée, il a tenu au préalable à montrer que la pensée approximative n'est point renfermée dans le domaine de la quantité. De là l'objet du livre premier où sont étudiés en trois chapitres la connaissance descriptive, la rectification des concepts, l'ordre qualitatif. Le livre second est consacré aux sciences expérimentales, à celles du moins qui se laissent plier à l'emploi des nombres. C'est l'opération de la mesure qui permet d'associer un nombre à une grandeur concrète, mais toute mesure est nécessairement approchée. Sa précision dépend de la sensibilité et de la fidélité des instruments employés ainsi que de la technique utilisée. Le nombre qui en résulte ne

peut donc être qu'approximatif, il est entaché, par rapport au nombre idéal correspondant à la mesure abstraite, d'une erreur dont il faut déterminer, non la valeur exacte — l'erreur s'évanouirait —, mais l'ordre de grandeur. La mesure est, de plus, relative à l'unité choisie; le choix des unités fondamentales commande celui des unités dérivées, reliées aux premières par les formules connues sous le nom d'équations de dimensions. On a été tenté de croire que ces formules expriment la réalité concrète des grandeurs auxquelles on les applique, M. Bachelard montre fort bien qu'elles sont impuissantes à en réduire la diversité qualitative. Les mesures permettent l'établissement des lois par lesquelles se traduit le déterminisme des phénomènes naturels, mais dans ce travail la tâche de l'esprit est prépondérante et des vues *a priori* sont indispensables pour guider le chercheur. Parmi ces vues, la croyance en la *simplicité des lois naturelles* a toujours joué un rôle de premier plan et pose un problème dont l'intérêt philosophique est évident. L'auteur n'a pas de peine à montrer que la simplicité ne saurait, à aucun titre, être la preuve de la réalité d'une loi. La simplification est un procédé de l'esprit, une étape dans la conquête du réel. La loi simple n'est généralement qu'une loi approchée. Pour serrer le réel de plus près, il faut augmenter le nombre des variables et la complexité des formules. Tant que les mesures relatives à un phénomène ne sont pas très précises et très étendues, elles se laissent encadrer dans une loi de proportionnalité. C'est que, observe très justement M. Bachelard, « dans la première démarche de la connaissance approchée, l'esprit pense le proportionnel » (p. 106). Ce n'est que plus tard, devant la résistance qu'offrent des mesures plus précises à se laisser plier à une loi de proportionnalité, que l'esprit éprouve le besoin d'affiner ses cadres. La proportion lui apparaît alors comme l'espèce d'un genre bien plus général : l'idée de fonction.

L'établissement des lois met en jeu le raisonnement inductif. Admettant comme établie sa valeur, l'auteur étudie les difficultés qu'entraîne son application et qui proviennent, d'une part de l'imprécision avec laquelle est connue chacune des données, d'autre part de l'imperfection de leur recensement. Dès qu'il s'applique à la réalité concrète, le jugement inductif court un risque, il ne peut fournir qu'une connaissance approchée.

C'est précisément dans le cas où le nombre des données est considérable qu'entrent en jeu la physique statistique et le calcul des probabilités. Pourquoi faut-il que M. Bachelard, impressionné par les objections de Renouvier, renonce à trouver un fondement objectif à la notion de probabilité et ne lui assigne qu'une base psychologique? Comment rendre compte, une fois admise l'interprétation statistique des lois de la thermodynamique, de la vérification de ces lois? Si la nature évolue vers les états les plus probables, c'est que la probabilité correspond à autre chose qu'à notre attente. La solution, croyons-nous, est dans la distinction, établie par Cournot, entre les notions de *chance* et de *possibilité*, toutes deux mises en œuvre sous le vocable équivoque de probabilité par la théorie mathé-

matique; tandis que la première est effectivement d'ordre psychologique, la seconde répond à une réalité objective[1].

Ayant fait cette réserve, nous n'en sommes que plus libres pour reconnaître la richesse d'information et la finesse d'analyse de cette étude des méthodes de la physique. Le lecteur la retrouvera dans le livre troisième de l'ouvrage, consacré aux mathématiques. Après un chapitre concernant les rapports des mathématiques et de la réalité, l'auteur étudie les méthodes d'approximation utilisées dans le calcul et aborde enfin la notion d'infini. C'est qu'en effet l'infini mathématique n'est qu'un symbole d'approximation indéfinie. C'est un « mot pour désigner l'expression « etc. » appliquée non pas à une collection d'objets nécessairement finie comme le réclame l'étymologie, mais à une suite d'actes de pensée dont le renouvellement est soumis à notre seule volonté ».

Les conclusions philosophiques de cette étude de la connaissance approchée sont exposées dans les derniers chapitres formant le livre quatrième de l'ouvrage. Elles confirment, malgré les hésitations et les réserves que comporte une thèse de doctorat, le jugement porté au livre premier sur l'idéalisme. La connaissance approchée suppose, comme terme de l'approximation, une réalité recélant de l'individuel et du contingent dont l'inconnu inépuisable suscite une recherche sans fin, dont l'être même réside dans sa résistance à la connaissance. Qu'après cet aveu M. Bachelard se défende de verser dans le réalisme, qu'il qualifie sa position de dualisme entièrement idéaliste, nous lui en donnons acte volontiers, en concluant avec lui : « L'approximation, c'est l'objectivation inachevée, mais c'est l'objectivation prudente, féconde, vraiment rationnelle puisqu'elle est à la fois consciente de son insuffisance et de son progrès ».

Jean ABELÉ.

Gaston BACHELARD, *Étude sur l'évolution d'un problème de physique : la propagation thermique dans les solides*, in-8°, 182 p. ; Paris, Vrin, 1928. Prix : 20 francs.

Cette étude est une mise en œuvre des principes épistémologistes développés par l'auteur dans l'ouvrage précédemment analysé. S'attachant à un problème de physique bien déterminé, M. Bachelard en poursuit l'évolution à travers les travaux de Biot, Fourier, Poisson, Duhamel, Lamé, Boussinesq... et analyse, chemin faisant, le progrès de la méthode scientifique serrant son objet de plus en plus près.

La lecture de l'ouvrage suppose une certaine initiation scientifique. Toutefois le premier chapitre, consacré à l'analyse de la formation des concepts scientifiques au XVIIIe siècle, est abordable par quiconque possède

1. Le rôle du calcul est précisément de déduire la première de la seconde, comme nous avons essayé de le montrer dans *Archives de Philosophie*, vol. V, cahier III, pp. 101-117.

des notions élémentaires de physique, tout en étant, pour le philosophe, un des plus suggestifs.

Une théorie systématique de la connaissance serait sans doute impuissante à suivre le mouvement réel de la pensée scientifique, comme le permet la théorie de la connaissance approchée de M. Bachelard, qui se révèle à l'usage d'autant plus féconde que ses prétentions sont plus modestes.

Jean Abelé.

Dr Alberto Mochi, *La connaissance scientifique*, in-8° de 269 pages, Paris, Alcan, 1927.

Le livre du Dr Mochi est le fruit de ses réflexions personnelles alors que, jeté par la guerre dans le désert africain, il soignait des malades et collectionnait des insectes. « En étudiant le produit de l'esprit humain qui s'appelle la science j'entendais, nous confie l'auteur, me consacrer à un travail du même ordre que ceux qui m'avaient occupé jusque-là ; je classais des sciences comme j'aurais classé des papillons ou des maladies mentales... si j'avais été un philosophe de profession, ma classification n'aurait pas surgi » (p. 255).

Le Dr Mochi commence par définir la science un « *système de connaissances coordonnées dans le seul but de connaître, exprimées logiquement par un langage univoque, universel et nécessaire* » (p. 252).

Puis, à l'aide de cette définition, il classe les sciences dans l'ordre suivant : Logique, Mathématiques, Physique et Chimie, Biologie, Psychologie, Philosophie. En passant de la première de ces sciences à la dernière, les trois caractères contenus dans la définition : *l'indépendance de toute préoccupation pratique, l'univocité du langage, la nécessité et l'universalité de l'acceptation* vont en se dégradant progressivement jusqu'à s'évanouir.

A côté de remarques justes et d'observations heureuses, il y a dans le travail du Dr Mochi une systématisation bien arbitraire. La place attribuée à la Philosophie étonnera plus d'un lecteur et la raison qu'en donne l'auteur encore plus. C'est qu'à l'entendre « *elle n'est universellement acceptée que lorsqu'elle n'est pas comprise* ».

La coupure absolue établie entre l'activité scientifique et l'activité pratique aboutit à faire de l'abstraction une fin en soi : « L'homme de science qui se consacre à ses recherches doit devenir un individu abstrait visant un but abstrait. Peut-être aura-t-il chanté la messe le matin ; s'il est un vrai physicien, lorsqu'il passe le seuil de son laboratoire, il doit devenir matérialiste ; si au-dessus des atomes et des électrons il voit le pouvoir divin, s'il admet le miracle au delà des lois de la nature, mieux vaut qu'il rentre dans son église : il est perdu pour la science » (p. 107).

Le savant dont le Dr Mochi trace ainsi l'idéal ressemble à celui que François de Curel a si vigoureusement buriné dans *La Nouvelle Idole*.

Jean Abelé.

Dr J.-H. Tummers, *La Théorie de la Relativité restreinte d'Einstein et la Logique*, 20 pages, Paris, Gauthier-Villars, 1925.

Comme l'indique le titre de la brochure, ce n'est pas du point de vue mathématique ou physique, mais au nom de la logique que le Dr Tummers critique la théorie d'Einstein et plus spécialement le procédé par lequel le physicien suisse introduit la notion de temps relatif.

Einstein met à la base de sa théorie deux principes ou *postulats* : le principe de Relativité, au nom duquel les lois physiques doivent avoir même expression dans deux systèmes de référence en mouvement rectiligne et uniforme l'un par rapport à l'autre ; le principe de la constance de la vitesse de la lumière quel que soit le mouvement relatif de la source et de l'observateur. Avec la notion de *temps absolu* ces deux principes apparaissent contradictoires et c'est précisément pour lever cette contradiction qu'Einstein introduit la notion de *temps relatif*.

Ceci posé, l'argumentation du Dr Tummers est la suivante : pour que la contradiction disparaisse il faudrait qu'Einstein établisse la relativité de la notion de temps sans recourir à l'un ou l'autre des postulats qu'il s'agit de concilier. Or son raisonnement suppose le principe de relativité. La contradiction qu'il s'efforce de lever subsiste tout entière et la notion de temps relatif reste sans fondement.

L'auteur prévoit l'objection : Introduisons la notion de temps relatif comme un troisième postulat. Il la réfute en montrant que, seule, la notion de temps absolu est conciliable avec le principe de non-contradiction, à moins qu'on ne démontre la relativité essentielle de la notion de temps, qu'on ne peut simplement postuler.

Nous croyons que, du point de vue logique, l'argumentation du Dr Tummers vaut. S'ensuit-il, comme il le dit, que la théorie d'Einstein n'a aucun point de contact avec la réalité et n'est qu'un développement mathématique sans objet ? Nous ne le pensons pas. L'auteur remarque très justement que l'idée de simultanéité absolue existe vraiment pour les êtres, qui parviennent à la connaissance des choses instantanément. Mais précisément nous ne pouvons, par la connaissance sensible, atteindre instantanément les événements qui se passent loin de nous et si nous pouvons logiquement concevoir des êtres possédant une pareille connaissance et donc concevoir la simultanéité absolue, nous sommes incapables de déterminer l'ordre de succession de deux phénomènes lointains au moyen d'observations physiques, sinon par rapport à un observateur déterminé. Cela ne nous empêche pas d'ailleurs d'affirmer que l'existence même du monde suppose qu'il soit connu par une intelligence supérieure à la nôtre dont le regard immobile en saisit le flux incessant comme une multiplicité ordonnée et de pouvoir nous-mêmes, dans certains cas privilégiés, déterminer des rapports temporels absolus, grâce au principe de causalité.

Jean Abelé.

G. Weber, *Das Wesen der Materie und der Aufbau der Atome*, in-4° de 148 pages, Leipzig, Otto Hillmann, 1927.

« Quand Démocrite a inventé les atomes, remarque Henri Poincaré, il les considérait comme des éléments absolument indivisibles et au delà desquels il n'y a plus rien à chercher. C'est cela que cela veut dire en grec ; et c'est d'ailleurs pour cela qu'il les avait inventés ; derrière l'atome, il ne voulait plus de mystère. L'atome du chimiste ne lui aurait pas donné satisfaction, car cet atome n'est nullement indivisible, il n'est pas un véritable élément, il n'est pas exempt de mystère ; cet atome est un monde. Démocrite aurait estimé qu'après nous être donné tant de mal pour le trouver, nous ne sommes pas plus avancés qu'au début ; ces philosophes ne sont jamais contents ».

G. Weber est précisément de ces philosophes que ne contente pas l'atome des physiciens, il a voulu le déduire de quelque chose de simple au delà duquel il n'y ait plus rien à chercher et il s'est adressé pour cela à l'*Infini mathématique*. Car, d'après lui, les manifestations finies de la matière, et sous ce terme de matière il comprend également l'esprit, ne peuvent avoir leur fondement que dans une matière infinie.

L'infini mathématique est la conciliation des contradictoires. On peut prouver qu'à l'infini deux parallèles se coupent et prouver aussi qu'elles ne se coupent pas, qu'une hyperbole touche son asymptote et qu'elle ne la touche pas, qu'une droite est un cercle.

C'est cette métaphysique des mathématiques que G. Weber applique à la matière et il en déduit qu'elle est : 1° quelque chose qui contient en soi à la fois toutes les énergies qualitativement opposées, 2° en quantité infinie, 3° dans un espace s'étendant à l'infini. Cette matière répond à la formule.

$$\pm \infty \times \infty$$

Elle n'est d'ailleurs, confesse l'auteur, ni perceptible à nos sens, ni intelligible par notre esprit. Nous ne pouvons la connaître d'une façon approchée qu'en la fragmentant et en essayant ensuite de recomposer son unité par la pensée. Les éléments ultimes résultant de cette fragmentation sont, pour G. Weber, des centres de force attractive et de force répulsive, ces forces sont infiniment grandes dans un espace infiniment petit et diminuent ensuite jusqu'à O en étendant leur action jusqu'à une distance infinie. Les centres d'attraction positifs et les centres de répulsion négatifs sont désignés par les lettres K et E. Ils correspondent au proton et à l'électron des physiciens, ce qui permet ensuite facilement à l'auteur, en glanant dans les théories modernes, d'imaginer des combinaisons qui lui permettent de rendre compte en gros des principaux phénomènes.

La contribution apportée par l'auteur à la physique est nulle, mais son ouvrage met en pleine lumière, et c'est là son intérêt, l'abîme qui sépare l'atomisme philosophique de l'atomisme des physiciens, et justifie pleine-

ment la remarque de Poincaré que nous citions au début de cette analyse. Démocrite revenant en ce monde et suivant dans une Université quelques cours de mathématiques et de physique composerait, croyons-nous, un ouvrage très semblable à celui de G. Weber.

Jean ABELÉ.

G. MONDEIL, *Le fluide humain devant la physique révélatrice et la métapsychique objective*, in-8° de 668 pages, Berger-Levrault.

L'ouvrage est composé de deux parties d'inégale étendue et d'intérêt différent. Dans la première l'auteur décrit minutieusement un certain nombre d'expériences au cours desquelles il a pu électriser des objets par le simple frottement de la main et en particulier illuminer l'espace, vide d'air, de lampes à incandescence. Il en conclut, et à juste titre, que bien des expériences tendant à établir l'existence d'un *fluide humain* sont de simples phénomènes d'électrisation par frottement. La démonstration serait encore plus complète si l'auteur avait une connaissance plus étendue et plus exacte de la physique. Comment se fait-il que parmi les nombreux physiciens que M. Mondeil nous dit avoir consultés, il ne s'en soit trouvé aucun qui lui ait expliqué le phénomène si simple de la vibration de filaments de lampes à incandescence parcourues par du courant alternatif lorsqu'on en approche un aimant? La température du filament n'y est pour rien et les lois de l'électromagnétisme l'expliquent très simplement. L'auteur n'a qu'à consulter le petit livre de la Collection Armand Colin sur *Les courants alternatifs*, p. 57.

Dans la seconde partie, la plus longue et, à notre avis, la plus intéressante du livre, M. Monteil relate et discute avec un sens critique très averti les prouesses des médiums célèbres : Eva, Guzik, Lasslo, Erto... Des documents réunis il ressort, outre de nombreuses supercheries dûment constatées, qu'aucun phénomène objectif ne s'est passé chaque fois que le contrôle a été sérieux, que tous les succès, au contraire, sont explicables sans intervention d'aucune force métapsychique dans les conditions où ils ont eu lieu.

Remercions M. Mondeil de nous en avoir donné la démonstration et souhaitons, sans oser l'espérer, qu'il convainque également les adeptes de la Métapsychie.

Jean ABELÉ.

JACQUES DURAND-DOAT, Docteur ès Lettres, *le Sens de la Métaphysique*. Un vol. in 16° de 127 pages, Librairie Philosophique J. Vrin, 1928. Prix : 12 francs.

MÊME AUTEUR. *Essai sur l'étendue*. Un vol. in-8° de 164 pages. Même Librairie. 1928. Prix : 18 francs.

On entend dire couramment de nos jours que la Métaphysique pure n'est qu'un assemblage de mots creux, d'explications verbales et de

doctrines sans objet. L'auteur que nous analysons s'est parfaitement affranchi de ce préjugé. Il s'applique avec confiance, méthode et clarté à la réflexion sur les derniers « pourquoi » que se pose l'esprit humain.

D'un bout à l'autre de ses deux livres, toujours la pensée progresse par questions sériées, jamais elle ne se dément.

Malheureusement toutes ses démarches se cantonnent dans le monde des réalités sensibles. Pour lui, l'être spirituel n'existe pas. A peine s'occupe-t-il de sa notion.

Le premier volume, qui est comme une introduction au second, contient un exposé d'ensemble sur *l'objet*, *le rôle*, *la méthode* de la Métaphysique : « Nous entendrons l'objet métaphysique comme l'ensemble des données — notions et principes — universelles qui sont supposées par toutes les autres, qui sont donc premières ou dernières par rapport à elles, en ce sens que toutes y conduisent » (p. 5).

L'universel pur, l'universel suprême, voilà donc l'*objet* de la spéculation la plus haute.

L'universel ne peut être qu'unique : « directement, l'on conçoit que ce qui est commun à tout soit et ne soit qu'une seule et même chose : car ce qui est commun est, à la lettre, un » (p. 7).

Dès le début, l'auteur nous semble empêcher la pensée de prendre son envol ; derrière l'abstrait qui existe dans l'esprit humain, il y a le concret qui existe dans la réalité. Derrière la notion universelle qui s'étend à tout le réel, il y a l'absolu dont dépend tout le réel. Or, l'absolu ne saurait être l'universel : l'universel implique multiplicité, dispersion en ses éléments ; il a toutes les tares, toute la potentialité du quantitatif. L'absolu, par définition, ne dépend de rien et tout dépend de lui. L'acte prime la puissance : l'absolu est acte pur. L'absolu est un et il unifie tout : tout est rattaché à lui, tout lui ressemble, tout est harmonisé par lui.

Nous conclurons donc contre l'auteur : 1° L'objet métaphysique est unissable, unifié par la pensée, plutôt qu'unique ; c'est l'être absolu et ses participations. 2° Cet objet n'est pas l'universel. Car l'universel n'est pas une réalité des choses, mais un mode déficient dont use l'esprit humain pour se représenter les choses.

Le *rôle* de la Métaphysique est, selon notre auteur, d'élargir sans cesse les conceptions de l'esprit pour qu'il passe de la considération des rapports spécifiés à celle de rapports de plus en plus généraux : « Elle intervient pour effacer les limitations quelconques que l'on voudrait imposer à un quelconque essor » (p. 52).

Sa *méthode* enfin sera celle qui nous guidera le mieux dans la recherche de l'universel : éliminer de plus en plus la spécification. Mais il faut noter que « la Métaphysique ne doit retenir, parmi les notions les plus générales, que celles qui sont susceptibles, en elles-mêmes et *directement*, d'une application sensible. Or seuls probablement l'espace et le temps présentent les garanties préalables d'extrême généralité, de réalité concrète que nous réclamons... Trouver cette notion unique, à la fois

intuition et rapport, expérience infinie et raisonnement virtuel à l'infini et la révéler comme telle, voilà le commencement et la fin de la Métaphysique proprement dite » (pp. 95-97).

L'auteur ne se refuse pas à comparer sa position avec celle de Kant (pp. 98-102). D'un commun accord, ils admettent que *toute Métaphysique qui ne porte pas sur un objet d'expérience est une illusion.* Mais Kant ne connaît pas d'expérience en Métaphysique; il en conclut que notre connaissance, dans son effort suprême d'unification, est entièrement subjective.

M. Durand-Doat, lui, a découvert cette expérience : c'est l'intuition *a priori* de l'étendue pure. Il va donc construire une Métaphysique qui ne comporte aucune illusion, mais qui ne s'élève jamais au-dessus du spatial et du temporel.

Le philosophe spiritualiste peut lui répondre : la Métaphysique ne cesse jamais, — même quand elle passe au delà du domaine de l'expérience, — *de subir la contrainte de l'objet* : elle est la science de ce qui ne peut pas ne pas être, étant donné ce qui est donné. C'est pourquoi elle ne laisse pas l'esprit flotter en des rêves imprécis; elle le conduit sûrement aux raisons suffisantes ultimes qui ne sont pas des fictions, mais des réalités.

Le second volume, *Essai sur l'étendue*, applique les principes et la méthode donnés dans le premier, et constitue un corps de doctrine métaphysique : « En quoi consiste l'universel? Sans doute dans la notion la plus extensive, la moins compréhensive que l'on puisse concevoir — dans la notion d'être. Elle signifie un lien, une copule, une relation ou un rapport quelconque entre des termes quelconques » (p. 7).

L'auteur met donc au rang d'universel suprême non pas l'être au sens de « quelque chose », comme on le fait communément, mais l'être, pris comme verbe pour unir le prédicat au sujet dans un jugement.

Cela lui permet de voir dans la notion universelle l'idée de *rapport pur*.

Comment trouver maintenant une donnée, une expérience dont le rapport fasse toute l'existence? Cherchons dans ce but « un rapport dont la nature des termes ne soit elle-même que rapport ». Il faut pour cela que la détermination du rapport ne soit pas limitée par la qualité des termes. On est ainsi conduit à « un infini fait de détermination relative achevée » (p. 14).

C'est l'étendue pure. « L'étendue pure ou vide est l'intuition dont toute l'existence, la nature et la substance est et n'est que rapport ou relation... Donc l'existence de l'étendue exprime le rapport de toute elle-même avec toute elle-même et est épuisée par ce rapport » (p. 17).

Nous ferons ici deux critiques : 1° L'étendue vide n'existe pas : elle n'est qu'une fiction de l'esprit. Comment serait-elle la réalité primordiale et universelle? 2° L'intuition de l'étendue vide n'est ni une intuition sensible, puisque les sens ne perçoivent que le concret avec ses qualités et ses limitations diverses, ni une intuition intellectuelle, car, pour l'esprit, l'étendue géométrique est une construction, non une intuition.

Donc l'intuition de l'étendue pure n'existe pas. — Comment serait-elle la donnée primordiale?

En possession de l'étendue pure, M. Durand-Doat la peuple de limites diverses et obtient ainsi la *multiplicité* dans la simultanéité.

Les rapports spécifiés entre les différentes régions limitées de l'étendue introduisent la notion du *mouvement* réel ou possible : pour comparer les figures, il faut aller, réellement ou mentalement, de l'une à l'autre.

Le mouvement comporte l'idée de *succession*: du passé on progresse vers l'avenir par le présent qui est du reste le seul donné : « car quel est le moment qui n'est pas mon présent? »

Le mouvement dans l'espace d'une figure délimitée ne peut se poser comme donnée réelle que si la *qualité* différencie cette figure. « La qualité consiste toujours nécessairement en du plaisir et de la douleur » (p. 89).

« Restituons enfin pour obéir aux suggestions impérieuses de l'expérience universelle le *moi* à l'espace » (p. 123).

Au moment où le livre va s'achever, nous voici mis hâtivement en présence du problème de la connaissance. M. Durand-Doat le résout dans le sens idéaliste : « Etre pour les objets, ce n'est pas seulement être perçus, mais être imaginés, ne fût-ce qu'en principe, c'est-à-dire imaginables (p. 153)... La pensée d'autrui n'est qu'un songe de la mienne » (p. 159).

Le *moi* d'ailleurs périra tout entier avec le corps : « Chacun de nous a ressenti réellement, humblement dans les premiers états qui l'ont animé, ressentira dans ses derniers instants, les approches ultimes du néant, l'éclosion, l'effondrement absolus du monde. Mais le néant même et son mystère négatif, personne ne peut le pénétrer en lui-même, puisqu'il n'est rien, puisqu'il est ce qui n'est pas » (p. 137, note). « Le spiritualisme raisonne mal en posant mon âme sans mon corps; mais l'immortalité existe; elle est flagrante; l'immortalité, c'est ma vie » (p. 137). Belle consolation pour ceux qui ont faim et soif de bonheur impérissable!

M. Durand-Doat a donc patiemment exploité les quelques données métaphysiques qui restent à un matérialiste pur. Elles sont d'une pauvreté affligeante : un infini qui n'est pas l'infini de perfection, mais l'infini de l'étendue, un *moi* rivé au monde sensible, cantonné, jusqu'à une mort qui est la fin de tout, dans la portion d'espace où il vit, dans les quelques secondes de temps que ramasse son présent psychologique.

Joseph MERTENS.

J. MARÉCHAL, S. J., *Le point de départ de la métaphysique*. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance, Cahier I, De l'Antiquité à la fin du Moyen Age : La critique ancienne de la connaissance, 2e édition, 217 pages, Alcan, 1927. Prix : 20 francs. — (Museum Lessianum, Section Philosophique, Louvain.)

Qu'un ouvrage de pure métaphysique et d'un texte aussi dense ait

mérité une réédition bien prompte en somme, c'est un fait digne d'attention, tout à l'honneur des lecteurs et de l'auteur. Cette seconde édition, sauf en ce qui concerne la philosophie scotiste (p. 94-170), n'apporte aucun remaniement à la première. Les *Archives de Philosophie* ayant assez longuement présenté en leur temps les Cahiers I, II, III, qu'il nous suffise de renvoyer à ces pages (Vol. II, cah. II, p. 1-22 surtout 1-10 et 14-22). Ce qui nous paraît fécond, puissant et bienfaisant dans le premier Cahier du P. Maréchal, c'est cette doctrine centrale et abondamment développée dans le cinquième d'après laquelle nos jugements et nos vouloirs ont pour condition ontologique suprême l'existence même de Dieu. Elle est impliquée en eux au point qu'ils deviendraient inintelligibles sans elle. C'est l'essentielle infirmité de la Critique kantienne de la raison spéculative, son erreur foncière, et le secret de sa malfaisance intellectuelle, que d'avoir affirmé le dogme contraire de l'agnosticisme métaphysique. Or, enseigne le P. Maréchal, le signe interne et indiscutable que notre dynamisme mental postule Dieu, tend vers Lui de tout son poids, c'est le caractère d'universalité absolue qui distingue son objet formel, l'être comme tel. Notre esprit se trouvant ainsi muni d'une forme synthétique dont aucun donné fini n'épuise la capacité constructive... et qui ne peut donc s'exprimer que par l'illimitation même de l'être comme tel... opère nécessairement ses synthèses en fonction de l'unité absolue de l'être, tout comme une volonté, dont l'objet formel est le bien comme tel, opère sous la motion d'une fin dernière objective qui est le Bien.

La preuve de Dieu, vérité et bien absolus, par l'objet formel de notre intelligence et de notre volonté, est un des centres de la métaphysique humaine. Issue d'un point où se rejoignent les spéculations maîtresses de la Psychologie, de la Critique et de l'Ontologie, elle se développe, comme les autres, en vertu du principe de raison suffisante et aboutit d'emblée à Dieu comme vérité et bien infinis. Elle se trouve, à la plus grande gloire de l'esprit humain, au cœur des hautes philosophies du passé. Sans doute y revêt-elle bien des modalités diverses, traduite ici en termes d'intellectualisme, voilée ailleurs sous les espèces dominantes de l'action, mais elle y vit. C'est l'essentiel. Ce n'est point assez, en vérité, de dire qu'elle est solide et apodictique, car quiconque en saisit vraiment le sens comprend qu'avec elle, logiquement et de droit, croulerait la métaphysique elle-même. Sachons gré au R. P. Maréchal d'en avoir puissamment suggéré la portée supérieure.

Seulement, notons-le, ce serait la compromettre que de lui demander trop. Etablir que Dieu, vérité et bien infinis, est postulé, essentiellement désiré par notre nature spirituelle, c'est son rôle. Mais, se prononcer sur le mode de possession de Dieu essentiel à notre nature ne lui appartient point. Elle ne saurait démontrer ni l'existence en nous d'un désir *naturel* de la vision intuitive, ni même la possibilité intrinsèque de cette vision.

En ce qui touche au scotisme (94-170), prenons acte de la déclaration liminaire du P. Maréchal : « Les éléments nouveaux d'appréciation mis

en lumière par les érudits franciscains de Quaracchi, nous invitent à remanier la description du scotisme historique présentée dans notre première édition. On verra que notre thèse générale n'est point affectée par ces retouches » (98). En effet.

B. ROMEYER.

ERICH WASMANN, S. J., *Eins in Gott.* 3e édition, revue et augmentée de *Monisme Chrétien.* Herder, Fribourg, 104 pages. Prix : 2 mks.

La lecture de ce petit ouvrage est bienfaisante. Ce sont des « Pensées d'un naturaliste chrétien » : son Credo surtout, ses « Confessions » peut-être, tellement on croirait par moments retrouver les pures envolées de l'évêque d'Hippone. A l'encontre des vagues et fades aspirations panthéistes vers une divinité impersonnelle et imprécise, du froid et paralysant monisme haeckelien, la limpide foi de l'auteur nous montre l'unité réelle de tout en Dieu : *In Eo vivimus, movemur et sumus.* Il est le milieu dans lequel nous vivons et agissons tous. Il supprime toute distance entre nos âmes, maintenant et dans l'autre vie. La philosophie nous le montre comme principe premier et constant, comme fin dernière de toute réalité dont l'homme, le « microcosme », est comme le centre et la vivante miniature. La foi en la vie divine de la grâce, en l'Homme-Dieu jetant le pont entre l'Infini divin et le fini humain en l'Eucharistie surtout, ciel d'ici bas et « école des mathématiques de l'amour » (p. 90), ferment divin qui opère la fusion entre le Cœur du Christ et celui de l'humble créature, cette foi, en même temps qu'elle nous révèle la réalité la plus sublime, est aussi le gage de notre union au « Père » dans l'autre vie. « Là nous attend, et toute la création sensible en nous... la transfiguration de la vision béatifique, dans la bienheureuse « submersion » dans l'océan de la divine lumière et du divin amour » (p. 103).

Marcellus NIVARD, S. J. *Ethica.* Paris, Beauchesne, 1928, XXIV-491 pages, in-8°.

Le regretté Père Nivard n'a pas eu le temps d'achever lui-même la publication de son *Éthique.* Enlevé trop tôt à un brillant enseignement, il n'a pu ici-bas que souhaiter à ce cours de morale les loyaux services qu'il se permettait d'ambitionner pour lui. Nous croyons que cette espérance n'aura pas été vaine. Peu de livres similaires contiennent autant de choses que celui-ci, et poussent aussi loin l'exigence critique et le souci de la précision. Assurément, on eût pu désirer dans la présentation quelque chose de plus synthétique et de plus lié. Le détail fait souvent tort à l'ensemble dans l'œuvre du P. Nivard. Mais il faut reconnaître qu'on n'assiste pas sans profit aux dissections de cet anatomiste. Sa longue discussion des titres de l'obligation morale est un modèle du genre. Selon lui, il ne peut y avoir d'obligation stricte antérieurement à la connais-

sance du domaine de Dieu. *Antecedenter ad cognitionem voluntatis Dei, perfecta obligatio immerito agnoscitur.* Il tenait tant à cette thèse, qu'il en avait fait passer la substance dans l'article *Responsabilité* du *Dictionnaire apologétique.* Dirons-nous que ses raisons nous paraissent tout à fait convaincantes? Peut-être pas. Mais ce qui est certain, c'est qu'elles donnent à réfléchir, et qu'on chercherait vainement ailleurs une étude aussi approfondie sur le sujet. Combien d'autres analyses sont également poussées : par exemple, celle de la notion de bien moral, si rapidement expédiée d'ordinaire; ou encore celle de l'origine de la société et du pouvoir politiques. Aussi bien, en tout ce qui concerne les questions de morale sociale, domaine aujourd'hui infiniment complexe, on demeure surpris de l'étendue et de la valeur de l'information. Scolastiques et contemporains sont tour à tour consultés, les uns pour un contrôle rigoureux des principes, les autres en vue d'un exposé objectif des données actuelles des problèmes. C'est ici surtout que le P. Nivard a été bien inspiré de substituer le français au latin pour les parties de nature technique, et de multiplier, dans la précieuse table alphabétique qui termine le volume, les références utiles au travailleur. En somme, ouvrage témoignant d'un grand sens critique, d'un savoir professionnel considérable et d'une probité peu commune.

J. DE BLIC.

Victor CATHREIN, S. J. *Philosophia moralis in usum scholarum.* Editio 14 ab auctore recognita, XIX-524 p. in-8°; Friburgi Brisgoviae, Herder, 1927.

Un ouvrage réimprimé pour la quatorzième fois n'a besoin ni de présentation ni d'éloges. Son succès le recommande assez. Disons seulement que cette nouvelle édition modifie la rédaction de quelques passages, notamment dans la thèse relative à la norme de la moralité, qui reçoit ainsi un appréciable surcroît de précision. Le fond n'en demeure pas moins identique, et le P. Cathrein maintient, malgré ses contradicteurs, que la *ratio regula morum* de saint Thomas n'est autre que la *conscience.*

J. DE BLIC.

Moses JUDAH ARONSON. *La Philosophie morale de Josiah Royce. Essai sur l'idéalisme social aux États-Unis d'Amérique* (*Bibliothèque de philosophie contemporaine*). XV-185 p. in-8°. Paris, Alcan, 1927.

Royce est peu connu en France. Aussi devons-nous savoir gré à M. Aronson de nous présenter un des aspects les plus originaux de cette pensée, qui se qualifie elle-même de *philosophie du loyalisme.* Il faut entendre par là une certaine conception morale des rapports de l'individu et de la société, qu'on ne saurait mieux définir que comme une religion sociale. Pour Royce, la société est en quelque sorte divine, car il n'existe

rien en dehors d'elle et elle est en tout. C'est là ce qui impose à chacun de ses membres un dévouement entier à son égard. Concilier avec cette mystique l'inaliénable autonomie de l'individu, tel serait, d'après M. Aronson, l'effort par où la philosophie de Royce synthétiserait clairement les aspirations latentes de la pensée américaine. Une bonne moitié du livre est précisément consacrée à l'étude de l'élaboration de cet idéal national aux XVIIIe et XIXe siècles.

J. DE BLIC.

KOLNAI AUREL, *Der ethische Wert und die Wirklichkeit*. Gr. in-8°, LXIV-172 p., Fribourg, Herder 1927. Prix : 6 mks.

Cet ouvrage d'un jeune professeur agrégé de Vienne, Aurel Kolnai, intitulé *La valeur morale et la réalité*, est bien significatif du changement philosophique qui s'est produit en Allemagne durant les dix dernières années. S'évadant du matérialisme, du positivisme et des écoles néokantiennes, la philosophie allemande contemporaine, dans ses représentants les plus qualifiés, se tourne vers la phénoménologie, philosophie nettement spiritualiste et réaliste.

En morale, la discussion se centre sur la notion de valeur. Et tandis que, pour l'école psychologiste (Brentano), la valeur est uniquement produite par le sujet pensant, tandis que pour les néokantiens, elle s'épuise dans le devoir nécessaire et impératif que le jugement exprime, la phénoménologie affirme désormais l'objectivité de la valeur morale, de même qu'elle affirme l'objectivité du vrai, identique au bien, sur lequel se base précisément la notion de valeur.

Dans cette étude, Aurel Kolnai se montre résolument phénoménologue. Cependant, comme il connait aussi Aristote et les scolastiques, il tente une synthèse, convaincu que la phénoménologie est capable d'enrichir « l'ancien finalisme d'Aristote en ouvrant à la pensée des vues nouvelles et fécondes ». Sans aucun doute, la phénoménologie marque un progrès considérable sur la philosophie qu'elle vient de remplacer dans les universités allemandes. Mais ajoute-t-elle vraiment quelque chose à la « philosophia perennis »?

Quel est le but de la morale? Ce n'est pas, répond l'auteur au début de son travail, de construire un idéal qu'il s'agirait d'appliquer à la réalité, ni de décréter idéal tout ce qui nous est donné dans la nature. Dans la réalité, le bien est à la fois donné comme réel et comme idéal, il est comme l'entéléchie de la réalité. « Une morale qui entre ainsi dans la nature est la mort du naturalisme ».

Pour la conception de la valeur l'expérience nous livre deux faits : le besoin moral par lequel chacun expérimente le bien et le mal, et les appréciations morales portées par la société qui prouvent l'universalité de ce besoin. D'après l'auteur, cette expérience fondamentale est quelque chose d'objectif, bien que, pour ne pas entrer dans la « métaphysique », il n'en essaie aucune explication. La valeur ainsi trouvée est comme la marque,

selon laquelle nous jugeons du bien ou du mal des actions (« Verhaltungsweisen »), la marque inhérente aux actions. Dans cette conception de valeur, la fin entre comme élément essentiel.

Après ces notions fondamentales, vient une analyse des phénomènes moraux, analyse bien significative pour saisir la méthode phénoménologique. Il est impossible de suivre ici l'auteur, quand il décrit la vie morale avec des détails d'une observation parfois très fine. Respect de toutes les réalités, vif sentiment de la responsabilité et puissance constructive, telles sont les grandes qualités de ces analyses comme de toute la méthode phénoménologique, mais on peut regretter un certain manque de précision métaphysique dans les notions.

La conception très juste de la lutte morale qui tient une grande place dans la doctrine, conduit l'auteur à l'affirmation de la liberté. Elle est expérimentée comme « noyau subjectif » dans les actes moraux, elle est la force de choix qui décide entre le bien et le mal et entre les biens, selon leurs degrés de perfection. Puisque cette expérience de la liberté suppose une relation, une assimilation, ou même une certaine identification de la personne et de la valeur morale, la liberté n'est point une chose moralement neutre, une qualité purement psychologique, de soi indifférente à la valeur morale.

L'auteur consacre deux chapitres de son ouvrage à étudier la hiérarchie des valeurs. Il y a une gradation de valeur dans les choses mêmes, suivant leur réalité, une gradation entre les différentes espèces d'actes moraux et une gradation dans chaque acte humain résultant de la complexité des motifs. Si ces pensées ne sont pas nouvelles pour quelqu'un qui connaît la doctrine scolastique des actes humains, il est intéressant de voir l'auteur conclure à l'unité et à la délimitation du monde moral. « Il y a un monde moral qui n'est pas une collection des valeurs singulières..., mais une totalité contenant toutes les valeurs morales et graduée selon ces valeurs... » Ce fait d'un monde total délimité est lumineux pour comprendre la responsabilité de chaque acte humain, puisque chacun de ces actes produit un réel changement du bien et du mal dans ce monde. D'où le sérieux singulier et l'importance décisive qu'on trouve à la base de l'expérience morale. L'auteur fait remarquer que s'ouvrent ici des perspectives fécondes pour la politique et les questions sociales, matières qu'il aborde très peu dans son étude.

La morale de Kolnai, étant une morale de la personne, l'ouvrage aboutit, dans une dernière réflexion, à montrer dans la personne l'unité de toute moralité. Dès le début, l'auteur a désigné le phénomène premier, le fait fondamental trouvé dans l'expérience : « Verhalten ». Nous l'avons traduit jusqu'ici par « actions » ou « actes »; mais ce mot inclut déjà ce qu'en général on ajoute à la simple notion d'acte, en l'analysant, c'est-à-dire la révélation du sujet agissant, la relation entre celui-ci et son acte. S'appuyant sur cette expérience au sens large du « Verhaltens », l'auteur nie que la valeur des actes soit indépendante de la valeur personnelle et il insiste sur le rôle de la personne.

En dehors de nombreuses citations apportées en note, l'ouvrage contient encore une critique des théories morales adverses : critique des stoïciens, de Kant, des idéalistes, du marxisme, de la psychanalyse. Cependant ce qui est le plus intéressant, c'est la manière personnelle dont le jeune phénoménologue aborde les questions morales. Bien que l'ouvrage ait parfois quelque chose d'un essai, il dénote une grande attention au réel et une orientation vers la métaphysique, et c'est à cause de ce caractère, révélateur d'une attitude d'esprit, qu'il mérite l'attention et l'estime.

G. RENARD, *La Valeur de la loi. Critique philosophique de la notion de loi. Pourquoi et comment il faut obéir à la loi*. Un vol. in-8° de XII-286 pages. Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1928.

Nous nous proposons de revenir plus longuement sur cet important ouvrage. Mais dès aujourd'hui nous voulons signaler à nos lecteurs ce très solide traité sur la Loi. L'éminent professeur de Nancy a déjà publié sous le titre général *Introduction philosophique à l'étude du Droit*, trois séries de conférences : *Le Droit, la Justice et la Volonté* (1924), *le Droit, la Logique et le Bon Sens* (1925), *le Droit, l'ordre et la raison* (1927). Ce nouveau volume, sans faire partie de la collection précédente, se compose également de leçons publiques données à la Faculté de Droit de Nancy. Dans une première partie, l'auteur traite de l'Ordre juridique : droit naturel et positif, leurs relations ; dans la deuxième, il étudie l'Acte juridique, le rôle de l'idée et de la volonté dans la structure de l'acte juridique : enfin dans la troisième, la plus longue et la plus importante, il examine la loi, envisagée comme acte juridique, discute la question si délicate de son interprétation, qui doit se baser sur l'idée même de la Loi, plutôt que sur la volonté du législateur ; développe le grave problème de l'obligation en conscience d'obéir aux lois, auquel se rattachent et la théorie des lois pénales et celle de la résistance aux lois injustes.

La simple énumération des matières traitées suffit à montrer l'intérêt actuel de cet ouvrage. Les lecteurs des *Archives* se souviennent, sans doute, du cahier consacré par M. J. Lucien-Brun à la philosophie juridique de M. Duguit (volume IV, cahier III, *Une Conception moderne du Droit*). L'œuvre du professeur de Nancy est construite dans un esprit tout autre que celle du doyen de Bordeaux : « la doctrine de M. Duguit, écrit M. Renard, est tributaire de tout le positivisme ; la mienne est tributaire de toute la métaphysique » (p. 271). Et c'est, en effet, en métaphysicien, mais aussi en réaliste, que M. Renard élucide les notions si délicates et si complexes du droit et de la loi. Il ne construit pas *a priori*, mais il sait aussi que l'évolution des règles juridiques doit obéir à un idéal éternel de justice qui n'est pas une pure abstraction ou un pur concept. Ajoutons que ces conférences sont écrites dans un style parfaitement clair et que les explications les plus techniques deviennent limpides. De ces heureuses tendances, qui de plus en plus en France pénètrent l'enseignement du

droit, et dont M. Renard est un des meilleurs représentants, nous reparlerons une autre fois.

JULIEN BONNECASE, *Science du Droit et Romantisme. Le conflit des conceptions juridiques en France, de 1880 à l'heure actuelle.* Un vol. in-8° de LV-745 pages. Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1928, Prix : 60 francs.

Nous nous réservons également de reparler de ce très remarquable ouvrage qui correspond, dans le domaine du Droit, au livre de M. Parodi sur *La Philosophie contemporaine en France.* Les diverses tendances des écoles juridiques françaises, école du Droit public, école du Droit privé, école philosophique, sont décrites et analysées avec un souci de parfaite objectivité. L'auteur était qualifié pour entreprendre une étude si vaste et si complexe. Déjà il a consacré plusieurs travaux à la science du Droit au XIXe siècle. Citons entre autres : *La Science du Droit privé en France au début du XIXe siècle. La Thémis, 1819-1831. Son fondateur Athanase Jourdan* (1914); *La Notion du Droit en France au XIXe siècle. Contribution à l'étude de la philosophie du Droit contemporaine* (1919); *L'Enseignement du Droit privé en France au XIXe siècle* (1919). Ce volume complète l'enquête qui avait été menée d'une manière plus ou moins étendue jusqu'aux environs de 1880. M. Bonnecase montre que les oppositions qui se manifestent aujourd'hui entre les écoles juridiques françaises ne sont qu'un aspect renouvelé de la lutte du classicisme et du romantisme. Il y a, en effet, un classicisme et un romantisme juridiques, comme il y a un classicisme et un romantisme littéraires. Cette classification pourra paraître un peu systématique, mais elle est commode pour distinguer des tendances d'esprit fort différentes et les analogies avec les deux mouvements littéraires antagonistes sont certainement suggestives.

Quatre excellentes tables : bibliographique, analytique, par noms d'auteurs et méthodique, permettent de se retrouver facilement dans cet ouvrage si riche en idées et en faits.

RAYMOND-LAURENT et M. PRÉLOT, *Manuel Politique. Le programme du parti démocrate populaire.* Un vol. in-8° de VIII-339 pages. Paris, Éditions Spes, 1928. Prix : 16 francs.

Excellent recueil où l'on trouvera des indications très précises sur les différents partis politiques, sur les institutions actuelles de la France, sur notre législation intérieure, ses avantages et ses lacunes, sur notre politique extérieure et sur les problèmes sociaux qui intéressent aujourd'hui tous les pays. La première édition de cet ouvrage parue en 1924 était aujourd'hui épuisée. Cette seconde édition a subi des remaniements importants. Les auteurs ne se sont pas contentés d'établir objectivement le bilan de la législation ou des institutions, mais ils suggèrent, en outre, des réformes souhaitables. « Nos vues à cet égard, écrivent-ils, se sont direc-

tement inspirées du programme du Parti démocrate populaire, fondé le 16 novembre 1924, et dont l'essor plein de promesses a forcé l'attention générale ». Ce manuel justifie pleinement son titre et sera fort utile aux membres de cercles d'études, aux divers groupements sociaux ou politiques; il permettra de clarifier des notions très complexes qui restent trop souvent confuses dans les esprits.

A. MULLER, S. J., *Notes d'Économie politique.* Première série : Production, Répartition, Problèmes sociaux. Paris, Éditions Spes, 1928, 1 vol. in-8° de 428 pages. Prix : 18 francs.

Cet ouvrage, animé du plus pur esprit de l'Encyclique *Rerum Novarum*, dépasse de beaucoup le cadre des *Archives*. Aussi ne retiendrons-nous à dessein qu'un petit nombre de remarques.

Le titre lui-même a pu étonner plus d'un lecteur. Tandis que le livre troisième est consacré à la Question sociale, le livre quatrième aux projets de Réforme sociale, l'auteur intitule son ouvrage : « Notes d'Économie politique ». A l'exemple d'ouvrages similaires, le lecteur attendait : « Notes d'Économie politique et sociale ». Nous nous félicitons de cette nouveauté. L'Économie politique, telle que la concevait un Adam Smith ou un J.-B. Say, n'existe pas. *L'homo œconomicus* est une abstraction métaphysique, issue de l'*homo naturalis* de J.-J. Rousseau. Nous ne rencontrons cet homme ni dans la rue, ni dans l'usine, ni au foyer. Dès lors, si l'Économie politique veut être une science du réel, force lui sera d'être sociale ou de n'être pas. Ainsi compris, ce titre est déjà un programme. C'est le programme de quiconque estime le libéralisme économique, fils du « Libéralisme » tout court, comme une erreur, mais une erreur déjà condamnée par l'expérience. L'ensemble de l'ouvrage viendra renforcer cette remarque.

L'homme est sans cesse replacé dans son milieu naturel et surnaturel. Il nous apparaît toujours comme une créature, qui, par le moyen de la vie sociale, doit atteindre une fin surnaturelle. La vie sociale s'impose donc à lui sous ses diverses formes : vie professionnelle, vie nationale, vie internationale, vie religieuse collective. Être créé, l'homme connaîtra le devoir avant d'apprendre ses droits. Signalons ici l'introduction du livre troisième, où sont rappelés aux classes dirigeantes leurs devoirs envers les travailleurs manuels : ce n'est ni un réquisitoire, ni même le résultat d'une enquête; c'est le simple rappel, mais rappel, peut-être opportun, d'une conclusion qui s'impose. En voici une autre non moins opportune : la morale et le devoir s'imposent à l'homme, quelle que soit son activité individuelle ou collective; exemple : « ...Un peuple ne peut pas exploiter à la manière d'un prodigue égoïste et imprévoyant les ressources que la Providence lui a départies ».

Il ne faudrait pas croire cependant que notre auteur, à force d'insister sur la notion du devoir, en vienne à nier celle de droit ou celle d'intérêt personnel et, par là, rejoigne le Socialisme. Il ne cesse au contraire de

nous répéter que l'individu seul est appelé à une fin surnaturelle, que dès lors il doit jouir de toute l'autonomie nécessaire à la poursuite de cette fin, que « ...le syndicat, l'association, l'État... sont faits pour l'individu, et... n'ont d'autre mission que de protéger et mettre en valeur sa personne et son activité », afin qu'il lui soit donné de mieux atteindre cette fin. Si l'on objecte : Dans quelle mesure ces collectivités jugées nécessaires pourront-elles limiter l'autonomie individuelle, car elles ne peuvent exister sans limiter cette autonomie? notre auteur répondra : La collectivité, l'État par exemple, doit réprimer les abus et « fournir à l'initiative privée le concours des institutions qui peuvent en accroître l'efficacité ». Cette dernière condition distingue cette réponse de toute réponse socialiste; mais l'acceptation doctrinale de cette même condition la distingue à son tour de tout libéralisme politique.

En terminant, formulons cependant deux regrets. Nous aurions aimé, soit dans l'exposé historique de la question sociale, soit dans l'exposé de son état actuel, que l'auteur eût fait une part beaucoup plus large à l'influence de la circulation et de la consommation, du commerce et du marché, bref soit sorti davantage des rapports techniques ou juridiques du capital et du travail. De plus, tandis qu'avec raison notre auteur expose largement les nouvelles législations du travail en Italie et en Espagne, nous ne trouvons rien sur l'économie des grands patrons américains. Mais peut-être sommes-nous trop pressés et trouverons-nous tout cela dans le deuxième volume.

A. DESQUEYRAT.

GEORGES LEGRAND, *Les grands courants de la Sociologie catholique à l'heure présente*. Un vol. in-8° couronne de 182 pages. Paris, Ed. Spes. 1927. Prix : 9 fr.

Aperçu pénétrant sur la doctrine des représentants les plus significatifs de la Sociologie catholique depuis Le Play (H. de Tourville, P. Bureau, Mgr Pottier, F. Toniolo, R. de la Tour du Pin, A. de Mun), leurs tendances, et leur apport dans la formation de la doctrine sociale catholique. En conclusion, l'historien jette un coup d'œil d'ensemble sur ces divers courants de pensée, qu'il montre complémentaires les uns des autres; et il marque les objets auxquels doit toucher aujourd'hui un « programme catholique commun » de restauration de la cité chrétienne. — Livre qui a le grand mérite de se placer au-dessus des points de vue d'écoles, et permet ainsi de tirer profit de chacun d'eux.

P. DROULERS.

ÉCOLE NORMALE SOCIALE, *Commentaire pratique de l'encyclique « Rerum novarum »*. Ouvrage in-12 de 203 pages. Paris, Spes : 1927. Prix 9 fr.

Il faut à tous les jeunes catholiques des idées claires sur la doctrine sociale de l'Eglise, c'est pourquoi ce livre rendra les plus grands services

aux cercles d'études. D'un accès facile et de forme vivante, grâce à ses questions et réponses, c'est l'encyclique de Léon XIII qu'il expose et explique.

Il faut noter le ton serein avec lequel est mené ce commentaire, et la prudence dont on fait preuve en ne tranchant pas avec trop de hâte des questions délicates comme celle de la participation des travailleurs aux bénéfices. Une table analytique achève de faire de cet ouvrage un instrument très précieux pour ceux qui ont à s'occuper de jeunes gens.

L. BEIRNAERT.

UNION INTERNATIONALE D'ÉTUDES SOCIALES, fondée à Malines en 1920 sous la présidence du cardinal Mercier : *Code Social* (*esquisse d'une synthèse sociale catholique*). Un vol. in-8° couronne de 144 pages. Paris, Ed. Spes 1928. Prix : 6 fr.

Ce précieux petit livre est né du désir. exprimé par le cardinal Mercier en 1924, d'offrir aux catholiques un programme positif complet d'action sociale : «... Ce catéchisme aurait une portée avant tout constructive : il s'agirait moins de signaler les erreurs dont il faut se garder, que d'indiquer positivement les principes et les traditions à maintenir, les œuvres et les réformes à préconiser ». — Discuté au cours des assemblées annuelles de l'Union de Malines, le *Code Social* est le fruit de la collaboration des représentants les plus qualifiés de l'action catholique dans les divers pays d'Europe, travaillant sous l'inspiration des enseignements pontificaux. Il donne en forme d'articles clairs, concis et suggestifs à la fois, la doctrine essentielle sur l'ensemble des problèmes sociaux : individu et société, vie familiale, vie civique ou nationale, vie économique ou professionnelle, vie internationale, vie surnaturelle ou de l'Église. — Chaque article mériterait d'être médité par qui veut acquérir le *sens social* chrétien ; et les hommes d'action seront heureux d'y trouver une mise au point synthétique et commode des idées à la diffusion desquelles ils se consacrent.

P. D.

R. P. GUSTAVE NEYRON, S. J., *Histoire de la Charité*. Un vol. in-12 de 206 pages. Paris, Ed. Spes. 1927. Prix : 10 fr.

La charité sociale, l'amour des hommes pour leurs semblables, se révèle surtout à l'historien par les mœurs et les institutions qu'elle a inspirées. Nous assistons, au cours d'un exposé plein de faits, d'une lecture facile et intéressante, à tout ce qu'ont produit — ou omis — en ce sens les diverses civilisations à travers l'histoire. — L'auteur se défend de faire *a priori* œuvre d'apologiste; mais le spectacle de la réalité l'amène à souligner que « les doctrines chrétiennes... sont la source la plus abondante de tout ce qui s'est fait de bien jusqu'à nos jours au

service de l'humanité », et il doit fermer son livre en constatant que le laïcisme a été loin d'améliorer le sort des malheureux. — Bien qu'il n'ait nullement la prétention d'être une œuvre de première main, ce volume ne manque point d'originalité, ni dans l'exposition, ni dans les jugements portés.

P. D.

EDOUARD BLANC, *La ceinture rouge*. Un vol. in-8° couronne de 196 pages, Paris, Ed. Spes. 1927. Prix : 10 fr.

Enquête objective et impartiale sur la *situation politique, morale et sociale de la banlieue de Paris*, comme l'indique le sous-titre. L'auteur en dégage les causes du développement des partis révolutionnaires dans la périphérie de la capitale : ce sont surtout la transformation du type de population et la constitution d'un milieu propice à l'agitation communiste; et, d'autre part, l'inertie ou le découragement de trop de gens honnêtes, qui s'écartent de l'action civique. — Le salut apparaît à l'auteur dans la formation de cadres et de chefs décidés, sous l'impulsion desquels une bonne partie de la population se ressaisirait facilement : il s'agit de « défendre chez nous les assises ébranlées de la société moderne », insiste M. Blanc dans l'appel à l'action par lequel il conclut.

P. D.

LOUIS RIGAUD, *Les droits de la femme*. Un vol. in-12 de 111 pages, Paris, Spes 1927. Prix 7 fr.

Étudiant successivement *les droits publics, privés et politiques* accordés à la femme par la législation actuelle, l'auteur s'attache à marquer les différentes étapes d'une progression vers une égalité plus grande entre les sexes. Féministe avec mesure, tout en déclarant l'opportunité de certaines réformes dans le sens de l'émancipation de la femme, il tient compte, dans ses appréciations, des inévitables dispositions naturelles qui rendent indésirable, sinon impossible, une égalité parfaite. « La vraie destinée et le véritable bonheur de la femme est d'être l'aide et la complémentaire de l'homme, et non pas d'être son égale et sa concurrente. » Livre utile et juste.

L. B.

P. GILOTEAUX (abbé). *Patriotisme et Internationalisme*. Ouvrage in-12 de 288 pages. Paris. Téqui, 1928. Prix : 10 fr.

C'est à concilier le double devoir patriotique et international que s'attache M. l'abbé Giloteaux, en considérant successivement les différentes questions relatives à la patrie, à la guerre, à la paix, à l'internationale et à la Société des Nations. S'appuyant tant sur la loi naturelle que sur la

loi évangélique, l'auteur décèle les exagérations des nationalistes et internationalistes de toutes nuances, et trouve dans la doctrine de l'Église la meilleure synthèse du droit de la patrie, et du droit de la communauté humaine.

Peut-être le devoir patriotique est-il davantage mis en relief par M. l'abbé Giloteaux. La préface annonce d'ailleurs que le livre est un recueil d'articles rédigés pour des anciens combattants dans le but : « de travailler au maintien de notre grande patrie, la France, par la diffusion d'idées saines, capables de favoriser le sentiment patriotique sans toutefois porter préjudice à l'amour de l'humanité ». Et c'est bien l'impression que donne l'ouvrage. Il satisfera moins ceux que tourmente la disproportion qui existe entre les égoïsmes nationaux ou internationaux et l'idéal de l'Évangile. Il n'en reste pas moins que ce livre permettra à beaucoup de porter, sur les questions de rapports entre les peuples, un jugement en accord avec la doctrine de l'Église.

L. B.

P. GÉNY, S. J. — *Brevis Conspectus Historiae philosophiae ad usum seminariorum,* editio tertia emendata et aucta. Un vol. in-8° de 380 p. Romae, apud aedes Universitatis Gregorianae, 1928.

Le regretté P. Gény avait publié cet ouvrage pour la première fois en 1918, puis en 1921, « ad usum privatum », et uniquement pour les besoins de son enseignement. Seuls, jusqu'ici, ses élèves avaient pu profiter de la mine d'informations que contient ce petit livre de près de 400 pages. L'auteur songeait à revoir son travail, à le mettre au courant des études récentes, quand il mourut tragiquement en 1925. L'Université grégorienne a jugé utile de reprendre le projet du P. Gény. La nouvelle édition a été revue, très peu modifiée en ce qui concerne les idées, augmentée d'une bibliographie essentielle pour les principaux philosophes, bibliographie qui manquait totalement dans les éditions précédentes. Ce *brevis conspectus* n'a nullement la prétention de se présenter comme une histoire approfondie de la philosophie. Il veut être simplement un répertoire commode pour les étudiants qui pourront se guider aisément dans le maquis des différentes écoles philosophiques, depuis les philosophies orientales les plus anciennes, jusqu'aux philosophies de nos jours. Près de 1300 noms de philosophes sont cités et catalogués dans un excellent index qui facilite les recherches. Les écoles médiévales et de la Renaissance ont été particulièrement étudiées et classées avec soin. Je ne sais si l'on trouverait rassemblée ailleurs une aussi imposante collection de renseignements. A ce titre, tout spécialement, cette Histoire mérite d'être consultée et rendra de très grands services.

CLEMENS BAEUMKER, *Gesammelte Vortraege und Aufsaetze*, hersg. von M. GRABMANN (*Beiträge zur Gesch. der Philos. und Theol. des Mittelalters*, Band XXV, Heft 1/2). Un vol. in-8° raisin de 284 p. Münster, Aschendorff. Prix : 12 mks.75.

Mgr. Grabmann consacre ce cahier des *Beiträge* à la publication d'un recueil d'études et de conférences de Clément Baeumker. En tête de ces travaux, il place une rapide esquisse de la vie et de l'œuvre du fondateur des *Beiträge* que la mort a trop tôt arraché à une carrière féconde.

Né le 17 septembre 1853, à Paderborn, Clément Baeumker a réalisé, en particulier pendant ses années d'enseignement aux Universités de Breslau (1883-1900), Bonn (1900-1903), Strasbourg (1903-1912) et Munich (1912-1924), une œuvre d'érudition vaste et profonde ; si, dans ses œuvres personnelles, il aborde avec maîtrise presque toutes les branches du savoir philosophique : logique et épistémologie, psychologie, éthique, pédagogie, théodicée et esthétique, il est surtout connu et restera connu comme historien de la philosophie ; et si, dans cet ordre de choses, il n'exclut pas l'histoire de la pensée des anciens ni celle de la pensée moderne et contemporaine, le point central de ses recherches laborieuses a été l'histoire de la philosophie du moyen âge. Avec une patience minutieuse et inlassable, jugeant insuffisant le travail de seconde main, il s'attache à l'étude des manuscrits ; il y va de toute l'acuité de son sens critique pénétrant et loyal. En ressuscitant dans sa fraîcheur primitive la pensée des facultés de théologie et des arts, chez un Avencebrol, un Siger de Brabant, un Witelo, un Alfarabi, un Alfred de Sarestel, et beaucoup d'autres, il a rendu de précieux services à la pensée scolastique : travail plus humble, sans doute, que des spéculations nouvelles, mais travail plus utile et plus durable.

Le sophiste Polyxenos et son argument du troisième homme. — Dans cette étude de vingt pages, Baeumker essaie de jeter un peu de clarté sur la personnalité de Polyxenos : ce n'est pas le politicien Polyxenos, qui a vécu à la cour de Denys l'Ancien de Syracuse (cf. Diod., XIII et XIV ; Xen., *Hell.* XV, 1, 26 ; Plut. *Dio*, 21), mais un autre Polyxenos, qui aurait vécu à Syracuse sous Denys II, un des nombreux sophistes que Denys, au dire de Plutarque, eut autour de lui. Contemporain de Platon, un peu plus jeune, sans doute, ce philosophe eut probablement des accointances avec la sophistique néomégarique. C'est Phanias qui cite, en résumé vraisemblablement, son argument du *tritos anthropos*. Il semble bien que cet argument ait influé sur la pensée d'Aristote, et peut-être Platon ne met-il dans la bouche de Parménide (*Parm.* 131c-132b, 132d-133a) que l'objection du mégarique Polyxenos.

Esprit et forme de la philosophie du moyen âge. — La philosophie du moyen âge reçoit beaucoup, mais non toutefois sans regarder à ce qu'elle reçoit : « quare sicut illi nec omnia dixerunt, ita nec isti omnia tacere de-

bent », dit Adélhard de Bath. Elle est avant tout une philosophie d'école, une « scolastique », abstraite, et, comme sa langue, internationale. Préoccupée de synthèse, elle tend à unir en un seul système Augustin, Grecs et Arabes ; ordonnée spécialement à la théologie, dont elle est l'humble servante, elle tend à pousser aussi loin que possible l'interprétation rationnelle du dogme : c'est que la vérité est une, quoiqu'en disent les Averroïstes, et raison et révélation ne peuvent se contredire. La *Weltanschaung* du moyen âge est donc spéculative et dogmatique : elle est la mise en formules de la subordination du fini à l'infini, du temporel à l'éternel, de la fin immédiate à la fin dernière. Les grands principes métaphysiques dominent la psychologie et l'éthique; si nous faisons abstraction de la querelle des universaux, le problème de la connaissance est plutôt d'ordre secondaire : « Confiance, et non pas doute, telle est l'attitude d'âme naturelle du moyen âge » (p. 91). Cette métaphysique, grâce à une dialectique qui ne tardera pas à dégénérer souvent en un ridicule jeu de subtilités, devient, dans les écoles de second ordre surtout, cette « extraction de quintessence » qui a jeté sur la scolastique en général un discrédit dont elle a peine à se libérer. Bien que l'histoire, même celle de la philosophie, n'ait pas beaucoup attiré les esprits, et bien que les connaissances cosmologiques et psychologiques aient été dans l'ensemble assez précaires, on ne peut, en ces domaines, mépriser totalement les efforts de Roger Bacon, de Robert Grosseteste, de Walter Burleigh d'une part, de Witelo, d'Albert le Grand, de Durand, d'Occam, de St. Thomas de l'autre.

Comptes-rendus annuels sur la philosophie occidentale au moyen âge. — Critiques et recensions d'ouvrages, que sa vaste érudition permet à Baeumker de juger objectivement, en connaissance de cause.

Le platonisme au moyen-âge. — Il est bien évident que dans la première moitié du moyen âge la pensée philosophique de l'occident latin est dominée par saint Augustin, et donc par Platon et Plotin, que dans la seconde moitié, depuis Albert et Thomas, Aristote va de plus en plus s'affirmant comme le « philosophe », du moins dans la philosophie à tendances théologiques. Mais dans cette seconde moitié comme dans la première, à côté de cette philosophie théologique, revendiquent le jour deux courants d'idées, sourds peut-être et moins affichés, mais qui finiront par éclater à l'époque de la Renaissance : le courant humaniste en philosophie, se rattachant directement à Platon, et le courant naturaliste, lui aussi en rapports plus ou moins éloignés avec le platonisme, le *Timée* en particulier, connu dans la traduction latine de Chalcidius. En biologie, Aristote une fois connu reste le maître. Mais partout ailleurs, on s'appuie sur Platon, le maître des nombres, de l'esthétique, de la vertu. Même des aristotéliciens, tels Alfarabi et Avicenne, n'arrivent pas à secouer entièrement Platon, Plotin et Proclus : tels ouvrages soi-disant aristotéliciens, comme le *Liber de Causis* et la *Théologie d'Aristote* sont des élaborations du plus pur platonisme ou néo-platonisme. Si la doctrine trop panthéistique

de l'émanation est rejetée, la « métaphysique de la lumière » est presque entièrement reçue dans la pensée esthétique et mystique des augustiniens comme Bonaventure, des visuels comme Witelo, des enthousiastes comme Giordano Bruno.

Même la pensée philosophico-théologique de la période thomiste et post-thomiste est tributaire du platonisme. N'oublions pas que saint Augustin a exercé une influence très profonde sur l'Aquinate qui est augustinien bien qu'aristotélicien, que cet augustinisme se tienne ou non, comme dit Baeumker, « tout dans l'arrière-plan ». Ce qui, chez Platon, attira plus ou moins directement Thomas, Bonaventure, l'école dominicaine allemande, avec Albert le Grand et son élève néo-platonicien Ulrich de Strasbourg, la mystique allemande avec maître Eckhart et Nicolas de Cuse, « c'est sa philosophie de la nature et sa conception esthétique du monde, c'est sa métaphysique vivante et spiritualiste, c'est l'idéalisme objectif de sa théorie de la connaissance et les naturelles affinités de cette théorie avec le sens religieux » (p. 175).

Platonisme du moyen âge et de la Renaissance. — Étude moins étendue que la précédente qu'elle résume et poursuit quelques dizaines d'années plus loin. L'auteur montre la différence entre le platonisme, « tradition vivante » du moyen âge, et le platonisme documentaire et critique de la Renaissance ; ce que le moyen âge modéré a pieusement conservé, les apports byzantins le font souvent bouillonner et déborder en excès fantaisistes dans la Kabbale, chez Giordano Bruno, chez Paracelse et d'autres.

Le « Liber XXIV Philosophorum ». — Baeumker publie le texte des vingt-quatre thèses et commentaires, d'après les manuscrits de la bibliothèque de Laon, de la Bibliothèque nationale de Paris et de la bibliothèque vaticane. Très réservé sur la question de la langue originale, et modéré dans son affirmation concernant l'identité d'auteur du texte et du commentaire, le savant critique place l'origine probable de l'ouvrage aux environs de 1200. C'est « un manuel, un abrégé du néo-platonisme christianisé » (p. 207) ; la pensée pythagoricienne s'y fait parfois jour, mais les doctrines d'Aristote en semblent exclues.

L'opuscule représente un des courants d'idées secondaires du XIIIe siècle. « Comme certaines cathédrales du moyen âge, celle de Strasbourg, par exemple, ont été commencées en style roman et terminées en style gothique, ainsi cet admirable édifice (de la philosophie du moyen âge), tel qu'il nous apparaît le plus achevé dans les 43 premières questions de la Somme Théologique de l'Aquinate, unit les idées augustiniennes paisibles et élevées, en même temps que pleines d'une vie ardente, avec la dialectique d'Aristote, ses concepts logiques et ses progrès audacieux. Mais parallèlement aux grandes nefs de l'édifice spéculatif, il y a des chapelles latérales, sombres et mystiques, où ont pu s'amasser beaucoup de matériaux informes et poussiéreux, mais où l'on trouve aussi plus d'un sanctuaire vénérable » (p. 196).

La part de l'Alsace dans les mouvements spirituels du moyen âge. — Discours prononcé dans la salle des fêtes de l'Université de Strasbourg, le 27 janvier 1912.

L'orateur, vif et pénétrant comme d'habitude, s'en tient au mouvement d'idées proprement alsacien ; il sait, ce que plusieurs semblent ignorer : que « ... sur le terrain politique, de même dans leur développement intellectuel, esthétique et moral, les terres de l'Ill et de la Moselle ont suivi chacune son propre chemin » (p. 217). L'âge d'or de l'Alsace est celui de la Renaissance, l'âge d'un Sébastien Brant, d'un Fischart, d'un Wimpfeling ; Baeumker reste néanmoins fidèle à son idéal parfois ingrat, mais combien utile aux autres. Il jette d'abord un rapide coup d'œil sur le mouvement littéraire, centralisé à Strasbourg et dans les nombreux monastères de l'ordre bénédictin. Ce discours de circonstance n'amène-t-il pas l'orateur à exagérer un peu, entre « l'Alsace et la terre des Alamans, au delà de la Forêt Noire, non seulement la fraternité de race, mais encore la communauté de culture chrétienne et classique » (p. 220) ? Toujours est-il qu'il n'en apprécie pas moins objectivement les riches apports de la Lorraine et de la France.

En philosophie, dans la période préthomiste, un nom domine : « sous la querelle des investitures, c'est Manegold de Lautenbach, le théologien ennemi du raisonnement philosophique et le chrétien ardent, le moraliste précurseur des monarchomaques des XVIe et XVIIe siècles, prônant l'origine de l'autorité souveraine dans l'État par un contrat entre prince et peuple ; ce contrat donne au prince, tant qu'il restera fidèle à son devoir, le droit de souveraineté, au peuple le droit de renverser le souverain qui deviendrait tyran » (p. 223).

La pensée alsacienne revit, après une période morte, en Ulrich de Strasbourg, dont l'ouvrage monumental, *De Summo Bono*, mériterait d'être tiré de l'oubli des manuscrits. Moins importants sont Hugues Ripelin, dont le *Compendium Theologiae* a été par erreur attribué à Albert le Grand, Thomas de Strasbourg, et Jean de Dambach. Baeumker termine son discours par un bref aperçu de la mystique alsacienne.

Dominique Gundisalvi auteur philosophique. — On connaît Gundisalvi comme traducteur, mais son rôle d'auteur philosophique est généralement ignoré. Baeumker révèle les caractères de son œuvre personnelle : éclectisme, mosaïque multiforme et multicolore, ne manquant pas toutefois d'une certaine unité et groupant assez harmonieusement des éléments empruntés aux pensées grecque, arabe, judaïque, alexandrine, scolastique.

J. MONTFORT.

Dr. François Sanc. S. J., *Sententia Aristotelis de compositione corporum e materia et forma in ordine physico et metaphysico in elementis terrestribus considerata.* Typographie archiépiscopale de Zagreb. 1928. Volume IX (119 p.) de l'Académie théologique croate.

Dans une introduction, l'auteur fait remarquer l'importance de l'opposition de matière et de forme selon Aristote : elle est la principale application de la doctrine de l'acte et de la puissance qui est fondamentale chez lui.

Il veut expliquer Aristote par lui-même : les explications des commentateurs et principalement de saint Thomas feront l'objet d'un travail futur. Il se persuade que l'harmonie entre les différentes parties du système constitue le meilleur argument en faveur de la rectitude des explications qu'il propose. Il ajoute modestement ce que peu d'auteurs pourraient dire en leur faveur : « Omnes locos consideravi et omnia opera Aristotelis legi » (p. 3). Les textes sont cités en grec, avec une traduction latine faite tout exprès.

Dans une première partie, il considère au concret ce que sont les éléments d'après Aristote et comment ils s'unissent pour former des composés. L'élément, c'est ce qui peut être divisé en parties de même nature; c'est ce qui n'est pas divisible en parties spécifiquement différentes. Les composés, au contraire, sont constitués par des éléments qui auparavant étaient séparés et qui peuvent de nouveau être séparés.

D'après Aristote, les éléments, comme on le sait, sont au nombre de quatre : le feu, l'air, l'eau, la terre. Ils ne sont pas éternels, mais au contraire susceptibles d'être produits ou détruits. Ainsi ce qui était de l'air peut devenir du feu. Tandis qu'un composé est détruit par la dissolution de ses éléments, un élément est détruit en en devenant un autre, en prenant la légèreté ou la lourdeur d'un autre élément, ses propriétés actives et passives. Dans une telle mutation, il y a quelque chose qui reste inchangé, c'est le sujet des propriétés contraires qui se succèdent : c'est la matière.

Les composés sont formés par des éléments qui se groupent de diverses façons et qui demeurent, en puissance et non en acte, dans le composé constitué. Ils n'y demeurent qu'en puissance : entendons-nous, cela veut dire que le composé est une nouvelle substance qui est produite, au vrai sens du mot, et provient de l'union de ses constituants.

D'autre part, disent nos textes, il y a une espèce de lutte qui s'élève entre les propriétés respectives de chacun des éléments; elles se tempèrent mutuellement, se modifient l'une l'autre. Il suit de là que les éléments demeurent permanents en quelque façon dans le composé et cela non seulement quant à leur matière, mais encore quant à leur forme; il y a toutefois une compensation, une égalisation des tendances opposées de ces formes. Il ne serait d'ailleurs pas contraire à la doctrine aristotélicienne d'admettre l'état de division des éléments en particules extrêmement ténues, dans le composé constitué.

Une seconde partie pénètre plus avant dans la nature intime des éléments terrestres et considère quels sont les co-principes qui s'unissent pour faire de chacun d'eux un tout substantiel : un élément est constitué par le fait qu'à une *matière* est unie une des propriétés qui s'opposent dans le tableau suivant : chaud, froid, sec, humide, lourd, léger.

On remarquera que ce sont les propriétés caractéristiques des *formes* des divers éléments. La forme, c'est le principe des déterminations spécifiques de l'être, de ses propriétés essentielles dont on rend compte en donnant sa définition.

Suivent les explications classiques sur la matière prime et la matière seconde : la matière prime de l'élément n'est pas le corps qui tombe sous les sens, car ce qui tombe sous les sens, ce sont les éléments, ou les composés que forment les éléments.

Malgré cela, la matière a son être propre, soit dans l'ordre de l'essence, soit dans l'ordre de l'existence. Car la matière, considérée en elle-même, est dépourvue, non pas de son être propre, mais de l'être de l'élément.

Elle reste individuellement la même sous les diverses mutations substantielles qu'elle subit, par exemple quand elle était eau et qu'elle devient air. Dans des changements, même aussi profonds que ceux-là, ce n'est pas la matière qui est produite : elle a déjà son être et son individualité; c'est l'élément qui, comme tel, n'avait pas encore l'être et qui le reçoit; le terme de la production, du changement et aussi de la destruction, ce n'est pas la matière de l'air, c'est l'air comme élément.

Il n'y a aucune contradiction à ce qu'une matière demeure sans forme, car selon elle-même, la matière est de l'être.

Tout ceci convient à la matière *comme partie*, c'est-à-dire partie du tout substantiel, distincte réellement de la forme; c'est ce que l'auteur appelle dans son titre l'ordre physique.

On peut aussi considérer la matière *comme tout;* on prend alors le tout concret, la substance complète, et on envisage en elle le sujet premier comme tel. Alors la matière est « nec quid, nec quale, nec quantum » : le sujet premier, en tant que tel, n'est ni une essence, ni une qualité, ni une quantité, ni aucune des déterminations qui particularisent l'être. Il n'est que sujet premier.

C'est à lui que l'on attribue toutes les déterminations, toutes les activités qui composent avec lui l'individu substantiel; mais sous l'aspect de premier sujet, il n'est que cela, il est pure puissance.

Toute forme donne à sa matière l'être. Car le premier sujet, en tant qu'il a une forme, est quelque chose; on peut lui attribuer quelque chose de déterminé. Le sens n'est pas du tout que la forme donne à sa matière son existence.

Ces dernières considérations ont rapport à ce que l'auteur appelle dans son titre l'ordre métaphysique.

Viennent ensuite des considérations sur la forme et enfin une conclusion et des réponses aux objections. Nous ne pouvons pas les analyser même

sommairement : nous avons déjà dit tout ce qu'il y a d'original et d'essentiel dans l'œuvre de l'auteur.

Son travail est de première main, très net, très suggestif, très éclairant. Il donne en passant une solution du problème des universaux dans le sens du réalisme modéré (p. 108). Il dirige le regard vers le Dieu d'Aristote : le premier moteur immobile est simple ; il est acte ; il n'a pas de matière (p. 109).

Évidemment, la nouveauté des exégèses de notre auteur par rapport à des interprétations qui se répètent depuis des siècles, risque de faire par elle-même difficulté pour plusieurs. Mais nous ne sommes pas de ceux-là : la question est précisément de savoir si ces interprétations séculaires ne doivent pas être corrigées pour qu'on puisse comprendre Aristote du point de vue d'Aristote.

Les grands auteurs scolastiques ont été beaucoup plus préoccupés d'utiliser Aristote que de restituer sa pensée pour elle-même : nous avons à notre époque un souci plus scrupuleux des réalités historiques.

Joseph MERTENS.

Émile BRÉHIER, *La Théorie des Incorporels dans l'ancien Stoïcisme*, deuxième édition. Un vol. in-8°, raisin de 63 p. (*Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie*). Paris, Vrin, 1928. Prix : 14 fr.

Ce volume est la reproduction, sans changement, de la thèse parue en 1907. L'auteur étudie la théorie très subtile des incorporels chez les Stoïciens anciens. On sait, en effet, que ces derniers n'admettaient d'autre réalité que la réalité corporelle : le corps seul est l'être véritable, car seul il agit ou subit l'action d'un autre être. Néanmoins, à côté de ces réalités, subsistait quelque chose d'insaisissable, de fuyant, un « non-être ». Tels sont les incorporels : d'une part, l'exprimable (λεκτόν), c'est-à-dire l'attribut des êtres, attribut qu'il ne faut pas entendre au sens de propriété des corps, mais au sens d'effet de l'activité corporelle, d'événements qui se passent, pour ainsi dire, à la surface des êtres et n'ont d'existence que dans la simple pensée ; d'autre part, le vide, le temps et le lieu, qui sont des milieux totalement inactifs et impassibles. Définitivement dégagés des substances, ils constituent des attributs ou des catégories de l'être. Or, la dialectique stoïcienne ne porte pas sur les choses (sur les êtres réels, sur les corps), mais sur les énoncés, vrais ou faux, relatifs aux choses, sur les exprimables ou les événements, en d'autres termes, sur les incorporels. De là, son extrême pauvreté et son incapacité de reproduire les liaisons réelles des êtres. Aussi, pour que la connaissance atteigne le réel, les Stoïciens sont-ils obligés de séparer la véritable représentation (la représentation compréhensive) et la pensée dialectique. La première seule, qui est intuitive et certaine, est une prise de possession de l'objet et une sorte de pénétration intime, tandis que la seconde ne capte des êtres que ce qui est à leur surface.

Cette scission entre la connaissance intuitive et la pensée rationnelle et logique, dérive de la théorie des incorporels et devait avoir dans la suite de l'histoire de la philosophie ancienne une très grande influence. Laissant de côté la dialectique stérile, les successeurs des premiers Stoïciens devaient s'attacher à la contemplation active et réelle et, en combinant, par la suite, leur doctrine avec celle du platonisme, préparer ainsi les théories mystiques des systèmes alexandrins.

Emile Bréhier. *Histoire de la philosophie. L'Antiquité et le Moyen Age* (*t. I*), *Moyen Age et Renaissance* (fasc. III, p. 523-791); Paris, Alcan, 1928. Prix : 20 francs.

Le troisième fascicule du tome I, de l'*Histoire de la philosophie* d'Émile Bréhier s'étend du ve siècle au xviie exclusivement. Il s'ouvre par des considérations générales relatives aux ve, vi^e^, viie, viiie et ixe siècles, pour se clore sur des réflexions brèves touchant saint Jean de la Croix.

Dans la période des débuts (p. 523-544), du ve siècle au ixe, les connaissances d'ordre purement rationnel « n'ont aucune autonomie, puisque l'on n'en retient que ce qui est acquis et dans la mesure du service qu'elles peuvent rendre à l'Église » (533). Jean Scot Erigène, « le meilleur témoin des préoccupations philosophiques qui animent alors les théologiens », nous a laissé dans sa grande œuvre *De divisione naturae* une interprétation d'ensemble du théocentrisme chrétien par le théocentrisme platonicien » (540-542).

A partir de Charlemagne et d'Alcuin, et grâce à leur puissante initiative, toutes sortes d'écoles surgissent un peu partout, des bibliothèques se fondent peu à peu, et l'on se met à discuter, d'un point de vue surtout dialectique, universaux et théologie. C'est la période des xe et xie siècles. Un penseur de génie, un seul, émerge, saint Anselme du Bec. Il cherche au moyen de la méthode platonicienne et trouve un intermédiaire entre la simple foi et la vision intuitive, l'intelligence progressive et jamais parfaite du révélé, « *fides quaerens intellectum* ».

M. Bréhier insiste sur cette affirmation : Anselme philosophe sur le donné chrétien; et c'est tout. Pourtant, note-t-il fort justement, « sa méthode même (et tout à fait indépendamment du but qu'il veut atteindre) implique, sur la nature de la raison, des conclusions de portée universelle, indépendantes de la matière qu'il traite » (559). Il retrouve, sans la chercher pour elle-même, « la dialectique platonicienne qui est une méthode générale consistant à procéder du sensible à l'intelligible, de la diversité à l'unité, du *per aliud* au *per se* » (560). Très juste; mais une partie de ce qui suit l'est moins. Car, contrairement à ce qu'affirme M. Bréhier, c'est encore par dialectique rationnelle qu'Anselme établit dans le *Monologium* la grande thèse de la création *ex nihilo*. Dieu n'a pu produire les êtres que divinement, avec une souveraine indépendance, et donc, *ex nihilo*. Ainsi raisonne Anselme, comme jadis Augustin, comme raisonneront plus tard tous les théistes authentiques. Et ce raisonnement est

d'ordre strictement philosophique. La doctrine qui en découle constitue une libération du *dualisme antique*. Il n'est pas vrai, non plus, que le *Monologium* se borne à déterminer « ce que la raison sait de Dieu, s'il existe » (560), car il renferme trois preuves qui visent à démontrer son existence en même temps qu'à déterminer en quelque façon sa nature (chap. 1-4). En voici la formule : des bontés ou des grandeurs mesurées à la bonté ou à la grandeur même; des êtres multiples à l'Unique nécessaire; des degrés de perfection à la Perfection. L'argument du *Proslogium* est un nouvel argument, point le seul argument anselmien de l'existence de Dieu.

Le chapitre III traite du XIIe siècle, « siècle de pensée ardente et variée, tumultueuse et confuse aussi » (568). L'auteur y démêle « quatre directions d'esprit principales, qui se manifestent en des milieux différents : les théologiens auteurs de Sentences qui rassemblent et unifient la tradition chrétienne; les platoniciens de l'école de Chartres, qui sont de véritables humanistes; les mystiques du cloître de Saint-Victor; enfin un mouvement naturaliste et panthéiste qui ne va pas sans inquiéter le pouvoir spirituel. Mais il y a aussi les indépendants qui ne se laissent ranger dans aucune catégorie, surtout Abélard, dont l'intelligence, complexe et sensible, reflète toutes les passions de son époque » (568). Ceci pour l'Occident.

Quant à la philosophie en Orient, elle bénéficie du chapitre IV (609-632). Philosophes arabes, Avicenne et Averroès; juifs, Avicebron et Maïmonide; byzantins, Photius, Psellos, Pléthon, Théodore Gaza..., sont à connaître pour eux-mêmes et à cause de l'influence qu'ils ont exercée sur la pensée occidentale.

Vient le XIIIe siècle (p. 633-707), celui de l'unité chrétienne, mais de l'unité « voulue pour des raisons sociales et politiques plutôt qu'intellectuelles » (636), de l'unité, qui, parce qu'elle s'impose trop du dehors, provoque des conflits aigus au point d'empêcher, même pour cette époque, l'éclosion » d'une philosophie scolastique unique » (635). Cette unification de la pensée par la théologie catholique, poursuivie par les papes, se heurte au flot païen de l'aristotélisme. Faute de pouvoir l'endiguer, on travaillera, d'abord avec résignation, puis d'enthousiasme, à le christianiser. Enthousiasme limité, car, même baptisée par saint Thomas et donc toute pénétrée de vues augustiniennes, la philosophie dite d'Aristote sera combattue par les Alex. de Halès, les Bonaventure, les Peckham, de l'ordre franciscain, voire par un Robert Kilwardby de l'ordre dominicain. D'ailleurs, saint Thomas, qui, en interprétant chrétiennement Aristote, n'a pu faire œuvre d'historien, ne semble pas non plus avoir réussi une véritable synthèse philosophique (658-659). Il excelle à disposer des arguments plutôt qu'à les inventer.

Les meilleures pages de l'étude que M. Bréhier consacre à saint Thomas se trouvent au paragraphe XII (668-682). L'auteur y montre quels efforts a dû réaliser le docteur dominicain pour plier à l'orthodoxie chrétienne les maîtresses thèses d'Aristote sur Dieu, les intelligences motrices, les âmes

humaines, l'éthique. Les spécialistes en saint Thomas, même ceux qui se montrent sagement critiques et ne prétendent point admirer dans l'aristotélisme thomiste le dernier mot de la métaphysique humaine, trouveront sans doute quelques points faibles dans les raccourcis du reste intéressants de M. Emile Bréhier. Je signale, par exemple, le passage où il est question de la théorie de la connaissance (662-664). Mais comment être également compétent en tout? Or il faudrait l'être pour enfermer en une histoire relativement sommaire les formules idéales de chaque doctrine.

Sur l'interprétation averroïste d'Aristote et les polémiques relatives au thomisme pendant le dernier quart du XIIIe siècle, sur les maîtres d'Oxford, notamment Roger Bacon, sur Witelo et les perspectivistes, sur Raymond Lulle enfin, M. Bréhier se montre suffisamment averti et instructif.

Plus imposée du dehors qu'engendrée pour ainsi dire du dedans, l'unité relative réalisée au XIIIe siècle en politique et en métaphysique sombre durant le XIVe. Le travail de désagrégation, comme dessiné d'avance dans les éléments divergents de la scolastique du siècle précédent, même de la scolastique thomiste, se trahit dans « le mouvement d'idées, inauguré par Duns Scot, le docteur subtil » (708). Fort peu augustinien, thomiste moins encore, l'illustre franciscain se taille un système personnel, système où le réel et la connaissance s'émiettent en éléments discontinus, où la volonté prime l'intelligence, où contingence et liberté s'étalent sans vergogne. Le thomisme aristotélicien surtout perd de son prestige, sans au reste que le grand mouvement de pensée augustinienne en bénéficie d'autant, « la spéculation philosophique se déroule autonome et libre » (717). L'esprit nominaliste, « qui déclare fictives toutes ces réalités que croyaient avoir découvertes les péripatéticiens et les platoniciens » (719), se développe et s'affirme avec le dominicain Durand de saint Pourçain († 1334), le franciscain Pierre Auriol († 1322), le *venerabilis inceptor* Guillaume d'Occam († vers 1358), les maîtres parisiens du XIVe siècle. Au XVe siècle, la lutte se continue entre les anciens ou péripatéticiens et les modernes ou occamistes.

Avec la Renaissance (XVe-XVIIe siècles), le théocentrisme, qui a si profondément imprégné les *Sommes* par ailleurs les plus divergentes et les moins orthodoxes du moyen âge scolastique, fait place à un naturalisme singulièrement envahissant (739-743). Pourtant, la perspective chrétienne commande un des grands courants de pensée à cette époque, celui des humanistes platoniciens, qui, « comme Marsile Ficin, gardent encore un très sérieux espoir de trouver dans le platonisme une synthèse philosophique favorable au christianisme : ils continuent, tout en l'ignorant, la tradition des Chartrains et d'Abélard » (743). Un deuxième courant, celui des averroïstes de l'Université de Padoue, continue la tradition de Siger de Brabant. Ces derniers contestent la valeur historique du péripatétisme chrétien, voient en Aristote un « naturaliste, négateur de la providence et de l'immortalité de l'âme, affirmant en revanche un rigoureux déterminisme » (743). « Le troisième courant est celui des savants véritables pour qui le modèle n'est ni Platon ni Aristote, mais Archimède, c'est-à-dire

l'homme qui a su le premier unir la mathématique à l'expérience : Archimède, complètement ignoré du moyen âge, amène d'un bond à un état de science beaucoup plus avancée que tout ce que pouvait enseigner la tradition. Un quatrième courant non moins original que le troisième, et qui n'aboutit à aucune formule fixe et déterminée est celui des moralistes qui, de même que le savant cherche ce qu'est la nature indépendamment de son origine et de sa fin, se propose de décrire l'homme de la nature, abstraction faite de sa destinée surnaturelle ; en cette description de la nature humaine, les morales antiques et en particulier la stoïcienne, sont véritablement les initiatrices » (744). C'est donc l'aurore de la pensée moderne.

Rien, nous a-t-il semblé, n'était meilleur, pour recommander cette étude de M. Emile Bréhier, que d'en exposer ainsi largement les points de vue directeurs et la marche. En passant, notamment à l'endroit de saint Anselme et de saint Thomas, telle et telle réserve s'est imposée à nous. Il y aurait plus encore à redire peut-être à propos de Duns Scot et du scotisme. Sans doute est-on partiellement excusable en l'espèce de ne pas réussir aussi bien qu'en d'autres points. Il nous manque encore cette édition critique si désirée et à laquelle les PP. Franciscains travaillent. Pourtant, une étude personnelle des textes pris dans les seuls ouvrages certainement authentiques, étude facilitée par les travaux des PP. Parthenius Minges et Ephrem Longpré, par le *Duns Scotus* de C. R. S. Harris, aurait sans doute révélé à M. Bréhier un scotisme plus intelligible. Quoi qu'il en soit, son *Histoire du Moyen Age et de la Renaissance* prend place parmi les bons manuels d'initiation aux doctrines philosophiques de cette période.

B. Romeyer.

M.-D. Chenu, O. P., *La Théologie comme science au XIIIe siècle,* dans *Arch. HDLMA*, II, p. 31-71 (1927).

Comment saint Thomas a extraordinairement élargi, fertilisé d'une sève nouvelle, en la transposant sur le mode aristotélicien, la « vieille formule anselmienne : *Fides quaerens intellectum* », voilà ce que se propose de montrer le R. P. Chenu (35). Cette formule exprimait la conception d'Augustin. Au deuxième quart du XIIIe siècle, une sorte de conflit intime entre cette conception qui survit et la notion aristotélicienne de science se fait jour dans l'œuvre de deux maîtres dominicains, Fishacre et Kilwardby. Le conflit persiste jusqu'au bout. L'autonomie réelle du labeur philosophique au service de la foi, la véritable « science » théologique se cherchent dans leur esprit sans parvenir à se tirer au clair et à s'imposer. Fishacre et Kilwardby enseignèrent à Oxford. A Paris, d'autres maîtres, tels Roland de Crémone, Guillaume d'Auxerre, Alexandre de Halès, Albert le Grand et saint Bonaventure, ce dernier surtout, tendent à se rendre de mieux en mieux intelligible le donné révélé. Il leur arrive, et souvent, de parler de science à propos de ce donné, science

défensive, excitatrice et délectable ; mais il s'agit de la « sapida scientia », de la « sapientia » de saint Augustin beaucoup plus que de la « science » purement rationnelle d'Aristote (47-57).

« En cet état du développement du problème, et devant cet esprit, quelle va être la réaction personnelle de Frère Thomas d'Aquin, jeune bachelier sententiaire, inaugurant son Commentaire du Lombard en 1254? » (57). En fait saint Thomas hésite dans le Commentaire des Sentences, mais dans le Commentaire du *De Trinitate* de Boèce et dans la Somme Théologique le concept aristotélicien de *science* est par lui intégré dans la théologie du révélé. Grâce au principe de la hiérarchie des sciences, la théologie bénéficiera, sans en dépendre, ni rien y perdre de sa pureté transcendante, de la méthode rationnelle. La *sapientia* ne sera point exclue mais mise à sa place, au sommet (67).

« Parce qu'il a pleinement distingué la foi de la raison, conservant à la foi sa transcendance et à la raison son autonomie, saint Thomas a pu ensuite les unir, au sens le plus plein du mot, dans une sagesse active et indéfiniment féconde. *Gratia non tollit naturam sed perficit.* L'Augustinien, plus mystique apparemment, n'avait pas su réaliser l'unité spirituelle, d'une âme, dont l'acte premier de religion serait l'exercice même de sa raison : avec saint Thomas, l'immense curiosité de l'intelligence humaine devient acte religieux, bien mieux exercice de foi. La théologie est, plus intégralement que ne l'avait pensé Augustin, « Scientia... qua fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur » (71).

Le sens et l'intérêt de la recherche du P. Chenu ressortent assez, je pense, du simple exposé qui précède. Que dire de sa conclusion ? Il me semble qu'en effet le Père a bien démontré, et sur nouveaux frais, que saint Thomas a été le premier à concevoir, à organiser, à traiter la théologie comme science au sens aristotélicien du mot. En théorie du moins, c'est encore vrai, Thomas d'Aquin a tenu compte, en lui réservant même la place d'honneur, de la « sapientia ». En est-il de même en pratique? Il faudrait avoir bien mal lu les grands augustiniens médiévaux, saint Augustin surtout, en regard de saint Thomas, pour hésiter sur la réponse à donner. Saint Thomas est plus rationnel, oui, mais sa doctrine est moins pénétrée, moins animée, moins débordante d'expérience humaine, surtout d'expérience affective ; elle est moins riche de haute passion que celle d'un Bonaventure, d'un Anselme du Bec et spécialement d'un saint Augustin. Ce n'est que fidélité à l'histoire et justice que de reconnaître cela. Oui, saint Thomas, en dépit de son aristotélisme souvent trop muré dans les données des sens organiques, a su retenir de la grande tradition augustinienne et chrétienne ce qui est *indispensable* au vrai spiritualisme d'expérience supérieure, proprement spirituelle, morale et religieuse. Les lecteurs des *Archives de Phil.* savent assez que sur ce point nous avons tâché à le défendre contre des amis bien redoutables pour sa véritable gloire. Mais si saint Thomas d'Aquin a su, même au niveau de la *sapientia,* se montrer suffisant, il lui a sûrement manqué d'être somptueux.

Comment le R. P. Chenu a-t-il donc pu penser et osé écrire : « L'Augustinien, plus mystique *apparemment* » (p. 71. *C'est nous qui soulignons*) ?

B. Romeyer.

André Wilmart, O. S. B., *Les homélies attribuées à saint Anselme*, dans *Arch. HDLMA*, II, p. 5-29 (1927).

Dans cet article, qui sera précieux aux fervents du Dr Magnifique, le savant bénédictin A. Wilmart établit, sur des preuves sans doute décisives, que les homélies attribuées à S. Anselme ne lui appartiennent pas. Les lecteurs de la *R. d'Ascétique et de Mystique* savent que parmi les méditations dites anselmiennes un tout petit nombre a trouvé grâce devant la critique de dom Wilmart. C'est par des recherches de cette valeur que nous sera de mieux en mieux restituée l'originale et pure figure du Père de la grande Scolastique médiévale. Ses richesses lui suffisent.

Après avoir souligné le silence significatif « d'Eadmer et des autres historiens du xiie siècle » (6), signalé en Hervé de Bourgdieu († v. 1150) « l'auteur probable de ces compositions » (7), montré enfin « de quelle façon le recueil des œuvres d'Anselme était interpolé, habituellement, au xive siècle » (8-12), l'auteur ne peut se retenir de reprocher à l'éditeur mauriste d'Anselme, Gerberon, d'avoir, en insérant les seize homélies, montré « moins d'intelligence du passé que ses prédécesseurs du moyen âge » (12). Sur quoi il formule sa conclusion, qui sera confirmée par l'étude d'environ deux centaines de manuscrits renfermant des œuvres attribuées à saint Anselme, étude visant à y « relever des traces d'homélies » (13). Voici cette conclusion :

« Des homélies de l'espèce accoutumée, à partir d'un thème scripturaire, Anselme en prononça *peut-être*, pour remplir ses devoirs d'état, soit au Bec soit à Cantorbéry soit même en exil... En tout cas, s'il a cultivé, dans une certaine mesure et en certaines occasions, le genre homilétique, l'auteur n'a pas jugé à propos de transmettre à ses disciples la rédaction de ces essais : ce que nous osons affirmer, pour autant que l'histoire littéraire est encore capable d'atteindre les réalités qui la concernent » (12).

B. R.

Georges Lacombe, *La vie et les œuvres de Prévostin* (*Bibliothèque Thomiste, Section historique, X*), 1 vol. de x-221 pages, Le Saulchoir, Kain (Belgique). 1927. Prix : 25 fr.

Ce livre de G. Lacombe, prêtre de l'archidiocèse de San-Francisco et ancien élève de l'École des Chartes, ouvre une série de travaux relatifs à Prévostin : éditions critiques des *Opera minora* (*Summa de Penitentia injungenda*, de *Officiis*, *contra Hereticos*), des *Questiones*, de la *Summa Theologica*, de la *Summa super Psalterium*, des *Sermones*. Ces éditions

diverses, destinées à nous livrer l'œuvre du sommiste distingué qui fut pendant quatre ans (1206-1210) chancelier de l'Université de Paris, paraîtront prochainement dans la Bibliothèque Thomiste.

Né entre 1140 et 1150, Prévostin dit de Crémone, après ses premières études faites on ne sait où, étudia puis enseigna à l'Université de Paris. Mais sa vie ne commence à nous être connue qu'à partir de 1194, date à laquelle il fut nommé maitre à l'école cathédrale de Mayence. Il y mena d'abord une existence paisible, enseignant, prêchant, composant des ouvrages. Vers 1200, il fut malheureusement engagé dans l'affaire de la succession de Liupold à Conrad sur le siège archiépiscopal de Mayence. La cause de Siffrid ayant prévalu aux yeux d'Innocent III, Prévostin, qui avait pris parti pour Liupold, le candidat élu des chanoines, se vit sévèrement blâmé et menacé par le pape en avril 1203. Ne pouvant agréer Siffrid et ne voulant pour rien au monde encourir l'excommunication, il « dut résigner ses bénéfices presque tout de suite après la réception de la lettre d'Innocent III, car la confirmation de son successeur Syméon est datée de Rome du 12 décembre 1203 » (35).

Revint-il à Paris « immédiatement après la débâcle de Mayence » (37)? Il se peut. En tout cas, dès la première moitié de l'année 1206, il y remplit les fonctions de chancelier de l'Université, enseignant, conférant la licence d'enseigner, prêchant, prenant parti pour les théologiens contre les « artistes » ou philosophes. Remplacé comme chancelier à la fin de 1209 par Jean de Chandelle, il meurt ou en 1210, le 25 février, ou peu après (46).

Dans la seconde partie de son livre, de beaucoup la plus importante (47-204), G. Lacombe examine les œuvres de Prévostin selon leur ordre chronologique : *Questiones*, *Summa de Penitentia injungenda*, *Summa de officiis*, *Summa super Psalterium* et *Distinctiones Prepositini*, *Summa theologica*, *Sermons* (48). Examen critique relatif aux manuscrits, au contenu de l'ouvrage, à l'authenticité, au lieu et à la date de composition, au genre littéraire, aux sources, et, s'il y a lieu, aux rapports avec d'autres écrits, ceux par exemple de Pierre de Poitiers, de Pierre le Chantre ou de Pierre Lombard.

Renfermées dans l'unique ms. 1708 de la Mazarine, les *Questiones* se partagent en deux groupes entre lesquels prend place un petit traité sur le péché originel. Réunies par Prévostin lui-même, ou simple *reportatio* d'élève, ces *Questiones* remontent aux environs de 1170 et furent débitées à Paris. Leur authenticité d'ailleurs n'est pas certaine, se recommandant de la seule attribution du scribe, que ne contredisent ni la critique externe ni la critique interne. Quant au petit traité, il fait songer à un pamphlet.

Composée peut-être vers 1194, avant le cancellariat de Mayence, la *Summa de Penitentia injugenda*, attribuée fort vraisemblablement elle aussi à Prévostin, constitue un manp r;atielqueu du confesseur. Le « manuscrit unique de cet opuscule se trouve dans la Bibliothèque de Vienne en Autriche, où il porte la cote 1413 » (67).

Du *Tractatus de officiis*, on connaît quatre manuscrits, notamment le

VI-32 de Salzbourg qui remonte sans doute aux dernières années du XIIe siècle. Certainement authentique, le traité a été presque tout entier introduit dans les livres V et VI du fameux *Rationale Divinorum Officiorum* de Guillaume Durand, qui ne se soucie point de nommer Prévostin (81). Ce dernier a lui-même emprunté beaucoup au De *Officiis Ecclesiasticis* d'Amalaire (p. 83, note).

L'attribution à Prévostin de la *Summa super Psalterium* est incontestable. La S. comprend un prologue et un commentaire des 59 premiers psaumes et ne put « être composée qu'entre les années 1196 et 1198 » (113). G. Lacombe souligne heureusement ses affinités avec les écrits d'autres maîtres parisiens, Pierre de Poitiers et Pierre le Chantre entre autres (113-130).

Dirigée contre les hétérodoxes Passagiens, la *Summa contra Hereticos* offre un intérêt historique de premier ordre. Très compétent en l'espèce, Prévostin l'a sans doute composée entre 1184 et 1210, probablement « au commencement du pontificat d'Innocent III » (139). Comme le note G. Lacombe, « il est curieux de voir les Passagiens professer tant d'idées qui furent chères aux sectes protestantes du XVIe siècle » (152).

Trente-six exemplaires nous restent de la *Somme Théologique*, œuvre capitale de Prévostin, du point de vue théorique. Certainement authentique, la *Somme* « date du cancellariat de Prévostin à Paris » (1206-1210). Comme celle de Pierre Lombard, elle comprend quatre livres : Dieu, les créatures, le Christ, les sacrements et les fins dernières. Quoiqu'inspirée des Sentences de ce dernier, elle constitue bien une œuvre personnelle et à ce titre pleine d'intérêt. G. Lacombe, d'après le ms. de la B. nationale 14526, nous livre la suite des questions traitées (168-178). Deux seulement concernent l'homme (171).

Enfin, après avoir présenté les *Sermons* de Prévostin et publié les *Incipit* des 78 qui lui sont attribués à tort ou à raison (185), l'auteur du travail consciencieux que l'on vient d'analyser conclut en se félicitant d'avoir jeté son dévolu sur un homme aussi digne d'attention, et qui, par sa *Summa Theologica* et sa *Summa de Officiis* surtout, a exercé une influence posthume considérable.

Très loyalement, M. Lacombe indique dans une page intitulée Addenda quelques lacunes de son livre. Il les comblera sans doute en publiant les éditions critiques promises.

Blaise ROMEYER.

THOMAS VON AQUINO, *Das Wahrheits und Erkenntnisproblem*, ausgewahlt und herausgegeben von KURT SCHULTE. (Coll. *Philosophischer Lesestoffe*). Un vol. in-16 de 80 pages. Paderborn, Schöning. Prix : 1 mk. 60.

Cet opuscule est le dixième d'une collection de lectures philosophiques dont le but est de servir à l'initiation des jeunes étudiants et à l'enseignement dans les lycées. Le problème de la connaissance étant la principale préoccupation de la philosophie moderne, le choix des textes de

saint Thomas traduits en allemand pour la première fois est heureux. C'est une grande partie des questions I et II du *de Veritate* que l'éditeur a rendue accessible à ses compatriotes par une traduction convenable et même bonne, vu les difficultés provenant de la dissemblance des langues. Il faut louer la fidélité au texte et l'exactitude des commentaires. Mais la traduction des termes propres à la philosophie thomiste est parfois moins heureuse. Citons seulement trois exemples tirés du premier article : ratio = Begriff, species = Sinnesbild, convenientia = Ubereinstimmung. A ce point de vue, l'ouvrage du P. Kleutgen sur la philosophie scolastique, le meilleur qui existe encore en allemand, aurait peut-être rendu service au traducteur.

H. D.

Aurelius Augustinus, *Drei Bücher gegen die Akademiker*, neu herausgegeben mit Einleitung und Ammerkungen von Dr. K. Emmel. (Coll. *Philosophischer Lesestoffe*). Un vol. in-16 de 127 pages. Paderborn, Schöningh.

On trouve également dans cet opuscule, comme dans le précédent, une traduction soignée et de bonnes notes historiques et philologiques. L'introduction, qui indique avec beaucoup de clarté le plan et la division de l'ouvrage, sera utile pour l'enseignement. Cependant la traduction, malgré ses réels mérites, ne rend point suffisamment l'original. Le *Contra Academicos* du jeune Augustin, étant écrit à la manière des dialogues platoniciens, exigeait du traducteur une singulière maîtrise de sa langue. Pourtant la netteté et la clarté du travail sont très satisfaisantes.

H. D.

J. Guillet, O. P., *La lumière intellectuelle d'après saint Thomas. Arch. HDLMA*, II, p. 79-88 (1927).

Etude sommaire du sens attribué par saint Thomas au mot « lumière », de sa notion d'intellect agent comme pouvoir d'actualiser les intelligibles, et, par l'intermédiaire de l'habitus intellectuel, de « parfaire l'intellect possible lui-même en vue de l'acte d'intellection » (88).

On chercherait vainement, dans ces quelques pages, soit des réflexions sur l'hypothèse métaphysique à laquelle se rattache la théorie thomiste de l'intellect agent, soit un examen critique de la valeur, voire de l'intelligibilité intégrale de cette théorie. Si l'auteur avait analysé davantage ce qu'il appelle le caractère « d'activité synthétique causée par la *lumière* de l'intellect agent » (88), sa contribution eût pu être fort instructive. Quant au prétendu pouvoir d'*actualiser* les intelligibles sentis et imaginés, il suppose que quelque chose les empêche d'être de soi intelligibles en acte. Quel est donc ce quelque chose? Les conditions matérielles? On ne cesse en effet de le répéter, mais cela suppose, comment ne pas le

voir, que ces conditions matérielles seraient comme telles réfractaires à l'intelligibilité actuelle, et qui pis est, empêcheraient l'intelligibilité actuelle des éléments formels? Pourra-t-on indéfiniment faire comme s'il n'y avait dans ces supposés métaphysiques aucune obscurité à éclaircir, voire aucune absurdité dangereuse à éliminer?

F. Déodat de Basly, *La Christiade française*. 2 vol. in-12 de xxxi-217 et 334 pages, Paris, Vrin, 2e éd. 1927.

Qu'est-ce que la Christiade? Un poème épique en prose sur le Christ. Son auteur, Frère Avit franciscain, rencontré la dernière année de la guerre par deux jeunes gradués de Harvard venus chez nous avec les contingents américains, Paul Saint-Brelair et Hugh Cairon d'Orn, le leur présente comme l'expression de la vraie philosophie chrétienne. Il leur en expose le contenu anti-aristotélicien et discute devant eux avec un major qui fait le contradicteur.

L'intention avouée de cette histoire est de faire comprendre au grand public la portée du scotisme, mais si l'intention est louable, la réalisation, il faut bien le dire, est dépourvue de la première condition de réussite qui serait de se faire lire avec intérêt. La Christiade est un prolixe recueil de dissertations sur toutes sortes de sujets en un style pseudo-épique fait surtout d'inversions et de vers blancs. Nous ne méconnaissons pas la valeur des idées, nous reconnaissons bien volontiers que l'auteur a parfois pour les exprimer d'heureuses trouvailles, mais nous regrettons qu'il n'ait pas su faire la mise au point. Le P. Déodat a rendu plus de services au progrès du scotisme par ses savants travaux que par cet essai de roman scolastique où on a le regret de voir que les fleurs scotistes qui auraient pu faire un bouquet disparaissent dans une hottée d'herbes folles.

P. Monnot.

F. Delorme, O. F. M., *Le cardinal Vital du Four. Huit questions inédites sur le problème de la connaissance. Arch. HDLMA*, II, p. 151-337 (1927).

« C'est une rare fortune que d'avoir en mains un nouveau groupe de questions formant corps sur un point de doctrine scolastique comme celui de la connaissance ». Le traité que le R. P. Delorme annonce de la sorte et qu'il édite comprend huit questions et a pour auteur « Vital du Four, maître franciscain de Paris, lecteur à Montpellier (1295) et à Toulouse (1300), puis provincial d'Aquitaine (1307) et cardinal en 1312 († 1327) ». Les trois dernières de ces questions, déjà éditées comme numéros 13, 14 et 15 du *De Rerum Principio*, traité faussement attribué à Scot jusqu'aux rectifications de ces dernières années, bénéficient d'une amélioration de texte; les autres sont imprimées pour la première fois. L'ensemble forme le respectable total de 180 pages in-8° et l'éditeur signale certaines questions comme lui paraissant être le fruit d'un travail plus

personnel. Ce sont les suivantes : la première (sur la connaissance du singulier), la troisième (sur la formation de l'espèce intentionnelle), la quatrième (sur la connaissance de l'esprit par lui-même), la cinquième (sur la connaissance d'une chose matérielle), enfin la sixième (sur l'existence de la chose à connaître). Parler de travail plus personnel n'empêche pas de reconnaître « la dépendance de Vital vis-à-vis de Jean Peckam, de Mathieu d'Aquasparta, d'Henri de Gand et de Gilles de Rome. Leur emprise semble avoir été prépondérante, puisqu'il les suit ou les imite jusqu'au plagiat ».

Martin GRABMANN, *Neuaufgefundene Pariser Quoestionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange.* Untersuchungen und Texte, 1 vol, 124 pages; Munich, 1927.

Le R. P. G. Théry écrivait dans *Contribution à l'histoire du procès d'Eckhart :* « Avant d'être un mystique allemand, Eckhart est un théologien du XIVe siècle. Même dans ses écrits allemands et dans ses sermons, il reste un Maître de théologie, façonné en grande partie par le milieu universitaire de Paris. » Ainsi l'auteur prenait position contre Ph. Strauch et Cl. Baeumker.

On pouvait se demander quelle fut l'influence, exercée par l'université de Paris, sur le développement de Maître Eckhart. Jusqu'ici la question ne comportait pas de réponse péremptoire. Nul document du double séjour d'Eckhart à Paris ne nous était parvenu.

Dans deux manuscrits, Martin Grabmann, a enfin découvert des *Questions* d'Eckhart, datant de son temps d'enseignement dans cette ville.

Le premier manuscrit se trouve dans la bibliothèque d'Avignon, dans le Codex 1071. Ce codex, écrit par divers auteurs au commencement du XIVe siècle, contient 156 feuilles ; mais seules les feuilles 107^r-130^r peuvent donner des renseignements sur Eckhart. Elles contiennent douze *Quoestiones,* toutes écrites par la même main.

H. Labande dans son *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France* en avait déjà fait le recensement. Mais, dans l'attribution des questions aux différents auteurs, il s'est trompé.

Parmi ces douze questions on en remarque une (fol. 113^r-113^v : Utrum in Deo sit idem esse et intelligere?) qui porte à la fin le nom Equardus. Celle qui s'étend de la feuille 116^v-117^r : Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse? est signé Equardus predicator.

La plupart des autres questions proviennent d'un Consalvus minor. Celle intitulée : Utrum laus Dei in patria sit nobilior ejus dilectione in via, fol. 120^v-121^v, semble être une vraie controverse entre Consalvus et Equardus.

(Par une rencontre fortuite, ce même document a été découvert presque en même temps par le R. P. Ephrem Longpré. O. F. M.).

L'autre manuscrit se trouve dans la bibliothèque vaticane. Cod. Vat. lat. 1086. Dans le fol. 143^r se trouve une question : Utrum aliquem motum

esse sine termino implicet contradictionem. En tête est marqué, M. Ayerdus. Dans le fol. 222r on peut lire en tête à gauche. M. Aycardus, et la question qui suit s'intitule : Utrum in corpore Christi morientis in cruce remanserint forme elementorum. Quatre autres questions suivent immédiatement; mais Grabmann ne pense pas devoir les attribuer d'une façon décisive au même M. Aycardus.

La chronologie du manuscrit d'Avignon peut être fixée avec grande certitude. Il remonte aux années 1302-1303 et au premier séjour du maître dominicain à Paris.

Celui du Codex du Vatican doit, nous semble-t-il comme à M. Grabmann, être placé dans les années du 2e séjour à Paris, 1311-1314.

Après la description des manuscrits et l'identification de Equardus, Equardus predicator, Ayerdus, M. Aycardus avec Maître Eckhart, l'auteur examine la doctrine d'Eckhart dans ces différents documents, en s'arrêtant plus longuement à ses théories personnelles.

A propos de la question de Consalvus minor, qui n'est autre que le futur général des franciscains Gonsalve de Vallebona : Utrum laus Dei in patria sit nobilior ejus dilectione in via, nous avons une vraie polémique entre Gonsalve et Eckhart relative à la primauté de l'intelligence sur la volonté. Les raisons personnelles et les « solutiones rationum Equardi de preeminentia intellectus respectu voluntatis » de Gonsalve portent l'empreinte de l'école augustino-franciscaine, à savoir la prééminence de la volonté sur l'intelligence. Mais le maître dominicain n'est pas du tout de cet avis. L'intellect, dit-il, est plus noble que la volonté; car son objet, l'être, est antérieur, plus élevé et plus simple que celui de la volonté, le bien.

Bien vite, l'intellectualisme d'Eckhart dépasse celui de saint Thomas. Voilà entre autres un de ses arguments. Le connaître, nous confère une certaine ressemblance avec Dieu. « Deiformitas », car Dieu est le connaître, mais il n'est pas l'être, « quia ipse Deus est ipsum intelligere et non est esse. »

Cette même doctrine du non-être de Dieu, nous la retrouverons dans la 1re question d'Eckhart de ce même Codex d'Avignon.

La *ratio Equardi* qui suit est une des plus intéressantes; aussi Grabmann, à la fin de son livre, lui consacre-t-il tout un chapitre. Pour la première fois nous entendons parler de cette doctrine étrange, condamnée par Jean XXII en 1329. « Aliquid est in anima, quod est increatum et increabile, si tota anima esset talis, esset increata et increabilis, et hoc est intellectus ».

Comme Eckhart dans sa défense personnelle a affirmé d'une façon catégorique qu'il n'a jamais enseigné l'incréabilité d'une partie de l'âme « Frustra ergo et malitiose vel ignoranter mihi imponunt... quod ponam aliquid anime increatum » les historiens et savants, surtout dans ces dernières années, ne purent s'entendre sur ce point.

D'après des textes, tel que celui-ci, cité par M. Pfeiffer : « Daz dritte meinet ein edel kraft der sêle, diu ist sò hôch und sô edel, daz si got

nimet in sîme blôzen eigen wesenne. Disiu kraft hât mit nihte niht gemeine; si machet von nihte iht und als si en weiz von gester noch von êgester, von morne noch von übermorne (wan ez ist in der êwikeit weder gester noch morne), da ist ein gegenwertigez nû; daz vor tûsent jaren was und über tûsend jâr komen sol, laz ist da gegenwertic, unde das jensît mers als daz an diser stat ist. Disin kraft nimet got in sîme kleithûse », beaucoup d'écrivains soutiennent que Eckhart a réellement enseigné cette théorie. Ainsi H. Denifle, Fr. Meerpohl, et G. Théry, qui écrit : j'ai en moi « la conviction que ces textes, reniés comme siens par l'accusé, sont néanmoins authentiques. Chez ces hommes imprécis, emportés par leur conviction... il y a des sincérités successives, qui s'annullent réciproquement ».

Mais O. Karrer est d'un avis, tout différent. Les arguments en faveur de sa thèse, surtout celui du *Liber Benedictus* ne sont pas négligeables.

Pourtant la découverte de ce nouveau document semble devoir donner raison à Denifle, Meerpohl et Théry. On ne voit pas bien, en effet, comment plus de vingt ans avant le procès de Cologne, le franciscain Gonsalve aurait pu prêter à Eckhart une théorie qui ne fut pas la sienne.

L'argument suivant d'Eckhart procède ainsi : Ce qui est la cause de l'amour que Dieu nous porte, est le premier et le plus noble. Mais cette cause consiste dans le « connaître » « Unde precise aliquis est gratus Deo quia sciens, quia tolle scientiam : remanet unum purum nihil ». Certes, quel intellectualisme outrancier chez ce grand mystique du XIVe siècle!

Inutile d'insister sur les autres arguments d'Eckhart et sur les réponses que leur donne Gonsalve de Vallebona. Le lecteur les trouvera dans le livre, exposés d'une façon très claire, et dans une langue à la fois simple et souple.

Un mot de la doctrine du non-être de Dieu d'après la 1re question d'Eckhart du Cod. Avign. 1071.

Au commencement de la question, le maître dominicain semble supposer comme acquis que les créatures seules possèdent de l'être, sont des êtres. La conclusion s'impose donc : Dieu n'est pas être.

On le voit, Eckhart quitte la métaphysique thomiste, mais ce n'est pas certes pour se ranger à ce qu'on appelle la théologie négative. En effet ses explications de la parole divine « Ego sum, qui sum » n'auraient plus de sens; pareillement l'explication du prologue de l'Évangile de saint Jean.

Il ne reste pas plus fidèle à la théorie de la connaissance thomiste. Pour lui l'intellect en acte et la *species intelligibilis* ne sont pas des réalités.

Dans le manuscrit du Vatican on remarque que Maître Eckhart tend à restreindre la notion d'être à l'être substantiel. C'est pourquoi, pour lui, ni les parties séparées du tout; ni le nombre, fondé sur le partage, ni le temps, ne sont des êtres. Cette dernière remarque sur l'irréalité du temps se fait déjà jour dans les questions d'Avignon.

M. Grabmann ajoute en appendice à son livre les textes eux-mêmes; les lecteurs lui en seront certainement reconnaissants.

A quiconque s'intéresse à la vie de Maître Eckhart et à l'histoire de la philosophie du XIVe siècle, nous conseillons vivement ce petit livre. Bien des problèmes neufs y sont soulevés.

Jean DE SAINT-THOMAS, *Introduction à la Théologie de saint Thomas*. Traduction et notes de M. BENOIT-LAVAUD, O. P. Un vol. in-16 de VIII-475 pages. Paris, Blot, 1928.

Le nom de Jean de Saint-Thomas figure au premier rang des commentateurs les plus convaincus du Docteur angélique. Une bonne partie de l'école thomiste lui demande la pensée authentique du Maitre. Il est vrai que, s'il n'a pas pour saint Thomas le culte critique propre à d'autres commentateurs, il peut encore aider un lecteur averti à le mieux comprendre et goûter.

Tel est le but que se propose « l'Introduction à la somme théologique ». Jean de Saint-Thomas s'y livre à un laborieux travail de dissection au cours duquel il présente, l'ordre et l'enchainement des parties, traités et questions, « la loi intérieure du développement organique de l'ouvrage », en un mot la logique et l'unité admirables de la Somme. Le plan s'y trouve exposé dans ses grandes lignes et dans le détail, non en une analyse par trop schématisée, mais en un tout bien articulé : on y suit pas à pas la marche victorieuse de la pensée de saint Thomas Celui qui a étudié quelque peu la Somme y trouvera donc, plus détaillé, le travail de synthèse qu'il a déjà élaboré ou ébauché. A part un court prologue où l'auteur paye son tribut d'admiration au Maître, l'ouvrage se présente dans une forme rigoureuse et didactique. En résumé ce n'est pas, on le voit, une introduction au sens moderne du mot, ce n'est pas un travail de préparation plus extérieur et plus général, c'est déjà une étude très réelle du chef-d'œuvre de saint Thomas. Cette « Introduction » se distingue ainsi de recherches historiques et critiques comme celles de Mgr Grabmann.

Ajoutons pour être complet, que la traduction est accompagnée, page par page, de résumés hors texte, des questions de la Somme. On y trouve aussi, insérés par le R. P. Benoît-Lavaud quelques plans, quelques tableaux synoptiques et un bref appendice sur la vie et l'œuvre de Jean de Saint-Thomas.

A. VALROFF.

THOMAS HOBBES. — *The Elements of Law natural and politic*, edited with a preface and critical notes by FERDINAND TÖNNIES, Ph. D. to which are subjoined selected extracts from unprinted Mss. of Thomas Hobbes. 1 vol. de XVIII-195 pages, Cambridge, at the University Press, 1928. Prix : 8 sh. 6.

Hobbes avait écrit en 1640 un petit opuscule qui avait pour titre *Eléments de la Loi naturelle et politique*. Mais cet ouvrage ne fut pas alors publié.

Dix ans plus tard, en 1650, il fut édité avec le consentement plus ou moins explicite de l'auteur, en deux parties séparées, sous ces titres : *Human nature*, qui comprend les treize premiers chapitres des *Elements*, et *De Corpore politico*, qui comprend les autres chapitres des *Elements*. M. F. Tönnies, en 1889, a restitué l'ouvrage sous sa forme première et avec son titre originel. L'édition très soignée et basée sur les manuscrits trouvés au British Museum, ainsi qu'au château de Hardwick où sont conservés les papiers de Hobbes, contient en outre deux précieux Appendices qui étaient jusqu'alors restés en manuscrits : le premier constitue un traité complet sur les notions fondamentales de la philosophie et sur les causes de la perception sensible, spécialement de la perception visuelle (traité composé probablement vers 1630); le deuxième est un extrait assez considérable, écrit en latin, d'un Traité d'optique. L'intérêt historique de ces quelques pages est très grand, car plusieurs passages se réfèrent à la controverse qui mit aux prises Hobbes et Descartes, controverse dont nous trouvons aussi des traces dans la correspondance de Hobbes et de Mersenne. D'après Tönnies, il faudrait reporter la date de cet extrait aux environs de 1637, c'est-à-dire après la publication de la *Dioptrique* de Descartes.

L'édition anglaise de 1889 était aujourd'hui à peu près introuvable, car elle avait disparu en très grande partie dans un incendie. C'est pourquoi M. Tönnies a eu l'heureuse idée de la reproduire sans changement. La seule modification introduite est le renvoi des notes à la fin du volume.

Dr A. TELLKAMP, S. V. D., *Das Verhältnis John Locke's zur Scholastik*, in-8° raisin de 124 pages. Munster Aschendorf, 1927. Prix 5 mks.

On se figure parfois, dit le Dr A. Tellkamp, que les grands systèmes modernes conçus par Descartes, Locke, Leibniz ou Spinoza, ont jailli du cerveau de ces auteurs comme Minerve sortit de la tête de Zeus. On creuse, mais à tort, un fossé entre la scolastique du moyen âge et la philosophie des temps modernes (préface). L'auteur a assumé la tâche de préciser, critiques à l'appui, l'exacte position de Locke par rapport à la philosophie scolastique du moyen âge.

Locke a exercé une influence considérable sur ses compatriotes et sur ses contemporains.

D'aucuns, de son temps déjà, se plaisaient à opposer sa philosophie à la philosophie scolastique. On en faisait un ennemi déclaré. Par contre, des historiens et des critiques contemporains, tels que Windelband, Küpper, affirment que Locke, tout en prenant position contre la scolastique, lui a beaucoup emprunté. Et M. Tellkamp essaie de justifier cette affirmation.

Avant d'établir que cette dépendance fut réelle, l'auteur va démontrer qu'elle fut possible (p. 8). Et comment cela? En étudiant l'influence qu'exerçait la scolastique dans les universités anglaises où Locke fit ses études. De là ces pages si documentées sur la philosophie de l'époque

(8-33). Il en ressort que Locke n'a pas pu ne pas connaître et étudier la méthode et les grandes thèses de la scolastique.

La philosophie moderne s'oppose sans conteste à la philosophie scolastique, mais cette opposition réside plus dans la méthode que dans la doctrine (p. 34). Établir nettement les grands principes et, de là, procéder par voie déductive, telle avait été la méthode du moyen âge. A partir du *Novum organon*, la méthode inductive prenait une place de plus en plus considérable. Locke adhère pleinement à ce mouvement. Sans doute doit-on, dit Locke, établir la valeur de l'intelligence, mais on ne doit pas pour cela, comme le fait la scolastique, négliger le domaine des faits. Et dans ses *Essais*, il étudie l'origine de la connaissance humaine, croyant y découvrir le critère de sa valeur. Aussi, M. Tellkamp lui reproche-t-il de donner dans le psychologisme.

Par sa méthode purement empirique, par son affirmation de la « table rase », Locke se dresse nettement contre la scolastique. — Suit alors une étude critique de l'empirisme de Locke et de l'intellectualisme des scolastiques. Toutefois l'empiriste anglais rejoint la philosophie médiévale sur un point : le Nominalisme. Et l'auteur montre de réelles ressemblances sur ce point entre Locke et Occam.

M. Tellkamp étudie ainsi sérieusement les concepts de substance, de cause, de connaissance, prouvant que, tout opposées que soient les conceptions chez les auteurs envisagés, une influence réelle de la scolastique sur Locke n'en est pas moins nettement établie.

Dans le domaine de la Métaphysique, l'auteur recherche également les divergences entre les scolastiques et Locke. Ainsi, tout en admettant, — pour ne citer qu'un exemple, — la création, Locke se sépare de ses prédécesseurs. Ses arguments ont quelque chose d'hésitant, comme s'il doutait lui-même de leur valeur. Il rejette aussi la possibilité d'une création « ab aeterno », admise par saint Thomas. Mais toujours l'un ou l'autre trait prouve l'influence de la scolastique sur sa pensée.

M. Tellkamp conclut que Locke, tout en se dressant contre la méthode scolastique, ne laisse pas de lui devoir beaucoup. De plus, l'auteur a le grand mérite de se tenir dans un juste milieu, ne rendant Locke ni trop, ni trop peu « scolastique ».

G. JOPPIN.

ALOIS DEMPF. — *Das Unendliche in der mittelalterlichen Metaphysik und in der kantischen Dialektik.* 90 pages, Münster, Aschendorff, 1926.

Toute philosophie, si sûrs que soient les principes qui en forment la base, doit tenir compte du temps et de ses apports. La philosophie scolastique, tout en méritant le nom de « perennis », ne peut cependant se dispenser de prendre en considération les différents systèmes qui ont surgi en face d'elle. Ne faut-il pas qu'elle réponde aux besoins de son temps ?

Or, notre époque, dit M. Aloïs Dempf, est trop marquée de l'empreinte du

kantisme pour qu'on puisse passer outre. Aussi son étude sur le problème de « l'Infini » met-elle en opposition la solution donnée par la philosophie scolastique et celle apportée par Kant. C'est donc en fonction du kantisme qu'il aborde le problème de l'infini.

La première tâche qui incombe à l'auteur consiste à présenter le problème dans son cadre historique. Il indique donc les solutions des philosophes scolastiques du moyen âge. Au XIIIe siècle, deux courants dominent : l'un, représenté par saint-Thomas, l'autre continuant avec saint Bonaventure, la tradition augustinienne. Plus intuitioniste et affective, l'école augustinienne s'élève à la notion de l'infini en s'appuyant sur la tendance de notre être qui postule de l'infini. C'est la « via eminentiae ». — Toutefois, M. Dempf proteste contre l'interprétation qui, dans l'augustinisme, prêterait à l'amour le primat, dans ce sens que la connaissance découlerait de l'amour par voie de conséquence. Le réalisme critique de saint Thomas, par contre, procède plutôt par voie d'abstraction, « via abstractionis ». La contemplation des choses finies, parce que finies, mène à l'affirmation d'un infini.

Mais, affirmer ainsi l'infini, signifie faire une métaphysique de l'être. Or, Kant en conteste la légitimité et en nie la possibilité. Négation qui, déclare M. Dempf, est à la base de l'Irrationnalisme et du Pragmatisme (p. 5).

Avec un sens critique très averti, M. Dempf aborde le problème kantien sous l'angle de l'Infini.

S'appuyant sur les fameuses antinomies, destructrices de toute méta physique de l'être, Kant se croit en droit de rejeter la notion d'infini admise par la scolastique. Après avoir dénoncé, dans le kantisme, l'influence sensualiste de Locke, M. Dempf montre que Kant n'a pas su faire la distinction entre deux conceptions de l'infini : l'une vraie (infinitum in actu), l'autre fausse (infinitum in potentia).

Ce n'est pas en reculant les limites du temps qu'on obtient l'éternité. En effet, si loin qu'on les recule, on restera toujours dans le temps; l'on aura, tout au plus, une différence de degré. Mais, entre le temps et l'éternité, c'est d'une différence de nature qu'il faut parler.

De même en va-t-il pour le « nombre » infini.

Ayant montré que les antinomies ne portaient pas, il n'est pas besoin d'attirer l'attention sur la fausseté des conclusions qui en découlent.

Le concept de l'infini, remarque M. Dempf, conduit nécessairement à l'affirmation de la valeur réelle de la substance, de la causalité et de la fin alité (61). Il permet aussi de conclure à la substantialité de l'âme (p. 67), et à l'existence réelle de Dieu.

Dans une dernière partie, l'auteur montre, quant au point qui nous concerne, la supériorité du Thomisme qui synthétise ce qu'il appelle l' « *a priori* théologique » de saint Augustin et l' « *a priori* subjectif » de Kant (p. 83). Chez saint Augustin, l'âme contemple les « Idées éternelles » en Dieu ; Kant y voit des constructions de l'esprit. Saint Thomas, au contraire, place ces « idées éternelles » en Dieu comme autant de

« Causes exemplaires ». Sans doute, y a-t-il une intelligence, norme des choses, comme l'exige Kant ; mais cette intelligence ne peut être que l'intelligence divine.

G. Joppin.

J. Sirven, docteur ès lettres. — *Les Années d'apprentissage de Descartes*, (1596-1628), 1 vol. in-8° de 498 pages, Paris, Vrin, 1928. Prix : 50 francs

Descartes ne doit-il rien à ses devanciers?

Ce « postulat », admis d'ordinaire sans contestation, mérite cependant d'être examiné.

Car la réalité est complexe, et, dans toute découverte, il y a une part d'influences subies, en même temps que d'invention géniale.

A travers l'œuvre de Descartes, ou, plus exactement à travers les ébauches successives de son œuvre durant ses années d'apprentissage, chercher à saisir les liens qui unissent le système cartésien à la pensée des auteurs qui l'ont influencé, tel est le but de l'historien.

Et patiemment, au long des premières étapes, il démêle les rapports de Descartes avec les hommes et les livres. L'unité de l'ouvrage est assurée par « le besoin rationnel d'évidence et d'unité qui anime l'esprit du jeune Descartes. ».

Besoin rationnel, qui l'avait, dès son enfance, fait surnommer le « petit philosophe », qui lui fait trouver du goût aux mathématiques durant ses études au collège de la Flèche, et éprouver du désappointement de conserver des doutes une fois ses études terminées. Cela ne lui fait mésestimer cependant ni les maîtres qui l'ont enseigné, ni les études philosophiques qui l'ont mis en contact avec Aristote et les commentateurs de saint Thomas. Il éprouve seulement l'impérieux désir d'aller plus avant dans ses connaissances et surtout d'y jeter plus de clarté.

En dépit de ce désir, voici qu'il débute par une période de flottement et d'incertitude, au cours de laquelle, cependant, il fait des mathématiques. Mais bientôt, à Bréda, il trouvera dans Isaac Beeckman « son excitateur intellectuel ».

Les préoccupations scientifiques le prennent tout entier. Et ayant rêvé de devenir « un physicien-mathématicien », il s'adonne à la mécanique avec Isaac Beeckman. A ce moment, son esprit « ne s'est pas encore détaché des conceptions de l'École sur bien des points... mais le mérite des deux amis a été de suivre cette tradition et de s'opposer bien souvent à des conceptions admises par beaucoup de savants à leur époque ».

Et l'auteur de conclure cette première partie : « Il faut faire honneur à Beeckman d'avoir contribué à pousser Descartes dans cette voie qui l'amènera à de nouvelles découvertes ».

Il faut suivre maintenant Descartes à travers le long travail de réflexion et les œuvres scientifiques où se dégage lentement son orientation décisive. Il s'agit pour lui de ne trouver rien moins que « la vraie méthode

pour parvenir à la connaissance de toutes les choses dont son esprit est capable ».

Période d'enthousiasme, où s'intègre l'inspiration de la nuit du 10 novembre 1619, fort judicieusement critiquée par M. Sirven.

Cette nuit n'en est pas moins comme le point de départ d'une orientation de toutes les pensées intimes de Descartes vers l'idéal qui est de reconstruire l'édifice entier des sciences.

Les *Olympiques* partent à la recherche de la méthode unificatrice et des relations qui existent entre les choses sensibles et les choses spirituelles. Ici, c'est l'influence de saint Augustin qui se fait sentir, grâce à laquelle la pensée de Descartes monte du symbolisme mathématique au symbolisme intellectuel et enfin au symbolisme spirituel. « Tentative qui permet d'expliquer sa pensée ultérieure et le rôle que joue en particulier l'idée d'instant dans sa philosophie. »

Parvenant au *Discours de la Méthode*, M. Sirven y note les emprunts faits à la logique, à l'analyse des géomètres et à l'algèbre des modernes.

De l'analyse et de l'algèbre, Descartes est ramené vers la considération générale de la mathématique : « toutes choses où l'on examine l'ordre et la mesure ». Mais le germe d'une pareille conception se trouve dans l'arithmétique du P. Jean François.

C'est en partant de l'idée générale (le rapport est considéré comme le principe de connaissance en tous discours et particulièrement en toutes les mathémathiques), que Descartes semble avoir été conduit à sa conception personnelle d'une science de l'ordre et de la mesure.

Au sein de la morale provisoire, il y a également à discerner les influences stoïciennes et épicuriennes, et à dégager les emprunts faits par Descartes aux divers courants de son temps.

La dernière partie de l'ouvrage de M. Sirven est consacrée à l'analyse des *Regulae*.

Après avoir établi la date de composition (1627-1628), il étudie la façon dont Descartes comprend l'intuition et la déduction, pour conclure : « Toute la théorie de la connaissance de Descartes se résume donc en ceci, que connaître, c'est saisir par une intuition infaillible des natures simples et les liens des natures simples qui sont eux-mêmes des natures simples. Mais si le philosophe conserve la terminologie de l'École et son postulat général d'un ordre des essences connues par une action directe de l'entendement, il ne conçoit plus de la même manière ces essences et cette action de l'entendement ».

Enfin, l'auteur termine sa longue étude en accompagnant Descartes dans son élaboration hardie de la Mathématique universelle. « Rêve de jeunesse ou conception philosophique d'un idéal irréalisable », au jugement de Pierre Boutroux. Du moins, rectifie M. Sirven, « ouvrage fondamental qui nous permet de reconstituer les démarches de l'esprit cartésien dans les premières batailles qu'il a livrées à la nature pour la conquête de la vérité ».

Ch. DE BIGU.

Luigi Sorrento, *Francia e Spagna nel Settecento. Battaglie e sorgenti di idee,* 1 vol. de viii-300 pages, Milano, Vita e Pensiero, 1928.

Il convient de féliciter M. Luigi Sorrento d'avoir su faire revivre sous nos yeux une des batailles d'idées les plus ardentes de notre histoire intellectuelle, et qui est en même temps un des épisodes les moins connus encore de l'établissement de l'hégémonie intellectuelle française, au cours du xviii[e] siècle. Le débat qui fait l'objet précis de ce travail portait sur la valeur respective de la culture française et de la culture espagnole, celle-ci considérée en France, à cette époque, comme une survivance paradoxale de la civilisation médiévale. Il fut amorcé par un article de Nicolas Masson de Morvilliers, dans l'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert. « Que doit-on à l'Espagne, écrivait Masson de Morvilliers? Et depuis deux siècles, depuis quatre, depuis six, qu'a-t-elle fait pour l'Europe? » Et Montesquieu écrivait dans le même esprit « aux inquisiteurs d'Espagne et de Portugal » : N'oubliez pas que « vous vivez dans un siècle où la lumière naturelle est plus vive qu'elle n'a jamais été, où la philosophie a éclairé les esprits... Si donc vous ne revenez pas de vos anciens préjugés, qui, si vous n'y prenez garde, sont vos passions, il faut avouer que vous êtes incorrigibles, incapables de toute lumière et de toute instruction; et une nation est bien malheureuse qui donne de l'autorité à des hommes tels que vous ». Ces questions et ces apostrophes engendrèrent une polémique qui mit bientôt aux prises, en même temps que les écrivains de la péninsule, des écrivains italiens et allemands. Ceux-ci prirent fait et cause pour l'Espagne. M. Sorrento nous décrit, avec un grand luxe de détail, les divers épisodes de cette lutte tumultueuse, et conclut que le tort des Espagnols avait été de détacher la science de la religion, et celui des Français d'enlever à la science et à la morale toute spiritualité. Séparations meurtrières, auxquelles, avec un sens averti des conditions d'une harmonie spirituelle, les Italiens surtout cherchèrent à porter remède, en revenant aux sources traditionnelles de leur culture : Manzoni donne la main à Dante. Tel sera aussi le sens du premier Romantisme français : démontrer à l'encyclopédisme qu'il n'y a de salut que dans la tradition retrouvée et restaurée en ses grands principes animateurs : religion et pensée du moyen âge.

Régis Jolivet.

Léon Tolstoï. — *Les Quatre livres de lecture.* Première traduction intégrale, avec introduction et notes, par Charles Salomon. Collection des textes intégraux de la littérature russe. Paris, Editions Bossard, 1928, lxxvi-548 pages. Prix : 24 francs.

Cet ouvrage est un recueil de 198 morceaux distincts et indépendants : fables, contes, récits, histoires vraies, sujets d'entretien, de longueur très variable (les plus courts n'ayant que quelques lignes et le plus long occupant une cinquantaine de pages), répartis en quatre parties ou « livres ». Il est destiné aux enfants russes et l'auteur s'est appliqué avant tout à être compréhensible et intéressant pour eux (lettre de Tolstoï à

M. Salomon, janvier 1894). Son but et l'importance qu'il y attachait sont suffisamment mis en relief dans cet extrait d'une lettre, cité par le traducteur en tête de son introduction : « Mon ambition, la voici : que pendant deux générations tous les enfants russes, depuis ceux de la famille impériale jusqu'à ceux des paysans, soient formés par ce livre et en tirent leurs premières impressions poétiques et que je puisse mourir tranquillement l'ayant écrit » (Tolstoï, lettre à sa cousine la comtesse Alexandrine Tolstoï, 12 janvier 1872).

Ce serait donc une lacune importante dans la connaissance des œuvres du grand écrivain russe que d'ignorer celle-là. L'ouvrage de M. Charles Salomon permettra aux lecteurs français de combler cette lacune. Le traducteur a été en relations personnelles d'amitié avec l'auteur, ce qui donne une valeur particulière à son interprétation du texte. Une introduction de 75 pages fait l'historique du recueil, de ses éditions successives; elle explique le genre des divers morceaux et en particulier ce qu'il faut entendre par « histoires vraies ». De nombreuses notes (une quarantaine de pages à la fin du volume) mettent au courant des détails nécessaires à la compréhension complète du texte. Le livre se termine par une bibliographie détaillée des éditions russes et des traductions[1].

Ces quatre livres de lecture sont-ils de nature à intéresser des enfants français? Dans l'ensemble, oui : les récits et histoires vraies surtout, par exemple : le récit intitulé le requin (II, 59) et l'histoire d'Axionov (III, 40) qui est peut-être le plus beau morceau de tout l'ouvrage. Mais les fables et contes les déconcerteraient souvent par l'absence de conclusions explicitement formulées. Souvent aussi, la fin de l'histoire n'est pas celle que des enfants français attendraient et désireraient. Cependant, en faisant un choix et en ajoutant quelques explications orales pour les adapter, on pourrait utiliser cet ouvrage de Tolstoï dans l'éducation privée ou publique.

Maurice SCHROEDER.

SCHOLASTIK. — Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie. Herausgegeben von den Professoren des Ignatiuskollegs in Valkenburg. — Freiburg im Breisgau, Herder.

Ce recueil trimestriel, fondé en 1926 par les PP. Jésuites allemands, s'est classé d'emblée parmi les bons instruments de travail dont dispose actuellement l'étude de la scolastique, — philosophie et théologie. Chaque fascicule (de 160 pages in-8°) comporte trois parties : une série d'articles de fond, quelques études critiques sur des ouvrages de particulière importance, enfin l'analyse succincte et méthodiquement distribuée, de toutes les publications (livres et articles de revues) présentant

1. Le texte russe de 21 morceaux extraits des *Quatre livres de lecture* se trouve dans le *Manuel pour l'étude de la langue russe*, de MM. Paul Boyer et N. Spéranski (Paris, librairie Armand Colin, 1905).

quelque intérêt au point de vue scolastique. Cette dernière partie constitue pour les travailleurs un précieux élément d'information, surtout, naturellement, en ce qui concerne la production allemande. Il va sans dire qu'un index très complet publié à la fin de chaque année, permet de se retrouver le plus commodément dans la masse des recensions. — Quant aux mémoires originaux publiés dans la première partie, la simple énumération, à défaut d'un examen détaillé impossible ici, suffira à en indiquer la portée. Sans parler des articles concernant la théologie, qui rentrent moins dans notre domaine, nous avons eu pour la métaphysique les beaux travaux du P. Sladeczek sur les principes premiers, du P. Chr. Pesch, sur la distinction d'essence et d'existence; du P. Nink, sur la connaissance des essences des choses; du P. Lennerz, sur l'idée de Dieu; du P. Becher, sur les preuves de l'existence de Dieu chez Ockham.

A cette liste, il faut ajouter les études du P. B. Jansen et du P. Lange sur le point de départ de la philosophie d'après le P. Maréchal et sur la nature de la motion divine d'après le P. Marin-Sola ; car, par leur ampleur, de telles discussions prennent valeur d'études originales.

Pour la psychologie, signalons l'article du P. Fröbes, touchant la psychologie dynamiste. En morale, le P. Cathrein a traité des rapports de la raison et de la conscience selon saint Thomas; le P. Schuster, du concept de droit; le P. Hürth, de la valeur obligatoire des lois civiles, du prêt à intérêt, des doctrines politiques de Léon XIII, de l'idée de justice. L'histoire de la pensée philosophique est représentée par les mémoires du Prof. Wenzel Pohl sur les origines orientales de la philosophie grecque, du P. Gemmel, sur l'Ethique à Nicomaque, du P. Lange, sur la psychologie de saint Augustin; du P. Stiglmayr, sur l'identification du Pseudo-Denys avec Sévère d'Antioche; du P. Ternus, sur les conceptions helléniques intégrées dans la scolastique latine; du P. Prümm, sur l'importance attribuée aux oracles des Sibylles dans la littérature chrétienne; du P. Feder, sur la technique du commentaire des *Noms divins* de Denys par saint Thomas, et enfin du P. Pelster, sur quelques maîtres franciscains peu connus de l'université d'Oxford à la fin du XIII[e] siècle. — Voilà certes un joli bilan. Souhaitons que d'année en année, l'intérêt ne s'en démente pas, et remercions pour notre part les actifs rédacteurs de la revue de l'importante contribution qu'ils apportent à la renaissance et au perfectionnement de la scolastique.

J. de Blic.

TABLE DES MATIÈRES

ÉTUDES CRITIQUES

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

TABLE DES AUTEURS ANALYSÉS

1. Les chiffres en caractères ordinaires renvoient aux pages des *Études critiques*; les chiffres en italiques renvoient à celles des *Notes bibliographiques*.

LIVRES ENVOYÉS A LA RÉDACTION [1]

Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, dirigées par Et. Gilson et G. Théry, O. P. Tome III. Un vol. in-8° de 455 p. Paris, Vrin, 1928. Prix 45 fr.

P. A. Auer, O. S. B. — *Johannes von Dambach und die trostbücher vorn 11 bis zum 16 Jahrundert* (*Beiträge zur Geschichte der Philos. und Theol. des M. A.*) Un vol. de IX-392 p. Münster, Aschendorff, 1928. Prix 15 mk. 30.

Mgr. Baudrillart. — *La Vocation catholique de la France et sa fidélité au Saint-Siège à travers les âges* (*Conférences de Notre-Dame de Paris*, Carême 1928). Un vol. in-8° couronne de 261 p. Paris, Editions Spes. Prix 12 fr.

D. Bertrand-Barraud. — *L'élite et ses rapports naturels avec l'État et la Nation. Une République hiérarchique. Argument et Extraits d'une étude morale et politique inédite avec un avertissement et une note de l'auteur.* Brochure de 64 p. Paris, Vrin, 1929. Prix 5 fr.

J. M. Bissen. — *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure* (Collect. *Études de Philosophie médiévale*). Un vol. in-8 de 304 p. Paris, Vrin, 1929. Prix 35 fr.

J. Blouet. — *Le néo-malthusianisme des Catholiques. Dans quelle mesure le Clergé pourrait-il en être responsable ?* — Brochure de 35 p. Paris, Éditions Spes, 1926. Prix 3 fr. 50.

J. F. Bonnefoy. — *Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure* (Collect. *Études de Philosophie médiévale*). Un vol. in-8° de 240 p. Paris, Vrin, 1929. Prix 30 fr.

C. Colli-Lanzi. — *Theologia Moralis Universa iuxta codicem iuris canonici.* Vol. III, *De Praeceptis, de Restitutione, de Praeceptis Ecclesiae, de Praeceptis particularibus;* vol. IV, *de Sacramentis.* Deux vol. de 371 et 625 p. Turin-Rome, Marietti, 1928. Prix 15 et 25 lires.

M. Demongeot. — *Le meilleur régime politique selon saint Thomas.* Un vol. in-8° écu de 213 p. Paris, Blot, 1929. Prix 15 fr.

R. P. M. A. Dieux. — *Henri de Tourville d'après ses lettres.* Introduction et Notes. Un vol. in-8° de 268 p. Paris, Bloud et Gay. 1928.

E. Dupréel. — *De la Nécessité* (*Archives de la Société belge de Philosophie.* Première année, fascic. n° 1). Brochure de 40 p. Bruxelles Imprimerie Stevens, 1928. Prix 5 fr.

1. Les ouvrages philosophiques qui n'ont pu être recensés ici le seront dans le prochain cahier de bibliographie.

Exercitia spiritualia sancti Patris Ignatii de Loyola. Textus hispanus et versio litteralis autographi hispani, auctore A. R. P. JOANNE ROOTHAAN. In-24, XX-356 p. TURIN-ROME, Marietti, 1928. Prix 6 lires.

H. FAHSEL. — *Ehe, Liebe und Sexualproblem.* Un vol. grand in-8° de X-142 p. Freiburg in Breisgau, Herder, 1928. Prix 4 mks.

C. FRICK, S. J. — *Ontologia, seu Metaphysica generalis in usum scholarum,* editio sexta aucta et emendata. Un vol. in-8° de X-248 p. Friburgi Brisgoviae, Herder, 1929.

A. GEORGE. — *L'Oratoire* (Collect. *Les grands ordres monastiques*). Un vol. in-16 double-couronne de VIII-237 p. Paris, Grasset, 1928. Prix 12 fr.

P. GILOTEAUX. — *Prêtre et Victime. L'abbé Léopold Giloteaux* (1886-1928). Un vol. in-8° de XIII-251 p. Paris, Téqui, 1929. Prix 12 fr.

V. GIRAUD. — *Le Général de Castelnau.* Nouvelle édition refondue. Un vol. in-16 de 133 p. Paris, Éditions Spes, 1928. Prix 6 fr.

W. GÖTZMANN. — *Die Unsterblichkeitsbeweise in der Väterzeit und Scholastik bis zum Ende des dreizehnten Jahrhunderts.* Un vol. grand in-8° de VIII-247 p. Karlsruhe, Gutsch, 1927. Prix 7 mks 50.

M. GRABMANN. — *Einführung in die Summa Theologica des heiligen Thomas von Aquin.* Zweite neubearbeitete und vermehrte Auflage. Un vol. in-8° de VI-183 p. Freiburg in Breisgau, Herder, 1928.

GUIDE D'ACTION SOCIALE. — *La Femme dans la société actuelle.* Un vol. in-8° couronne de 290 p. Paris, Éditions Spes, 1928. Prix 10 fr.

E. JOVY. — *Autour de M. Thiers pascalisant, d'après des documents inédits.* Brochure de 23 p. Clermont-Ferrand, Imprimerie de Bussac, 1928.

E. KANT. — *Critique du Jugement,* traduit de l'allemand par J. GIBELIN (Collect. *Bibliothèque d'Histoire de Philosophie*). Un vol. grand in-8° de 296 p. Paris, Vrin, 1928. Prix 40 fr.

A. LALANDE. — *Les Théories de l'Induction et de l'Expérimentation* (*Bibliothèque de la Revue des Cours et Conférences*). Un vol. in-16 jésus de VI-288 p. Paris, Boivin, 1929. Prix 20 fr.

Mgr. LAVEILLE. — *Marguerite Sinclair.* Un vol. in-18 jésus de VI-192 p. Paris, Téqui, 1928. Prix 8 fr.

G. LE BON. — *L'évolution actuelle du monde. Illusions et réalités* (*Biblioth. de philosophie scientif.*). Un vol. in-18 jésus de 306 p. Paris, Flammarion, 1927. Prix 13 fr.

G. LE ROY. — *Les origines humaines et l'Évolution de l'intelligence* (*Bibl. de la Revue des Cours et Conférences*). Un vol. in-16 jésus de VII-375 p. Paris, Boivin, 1918. Prix 20 fr.

A. LEVI. — *La Filosofia di Tommaso Hobbes* (*Biblioteca pedagogica antica e moderna italiana e straniera* Vol. LIV). Un vol. in-16 jésus de 419 p. Milano, Società Editrice Dante Alighieri, 1929. Prix 20 lires.

P. LHANDE. — *L'Evangile par-dessus les toits,* radio-sermons, série 1927. Un vol. in-16 jésus de 227 p. Paris, Éditions Spes, 1928. Prix 12 fr.

P. LHANDE. — *Le bon Pasteur*. radio-carême 1928. Un vol. in-16 jésus de 212 p. Paris, Éditions Spes, 1928. Prix 12 fr.

A. LUGAN. — *Un grand évêque français réalisateur: Mgr. Gibier*. Brochure de 37 p. Paris, Téqui, 1928.

J. M. MONTMASSON. — *L'idée de Providence d'après Joseph de Maistre*. Un vol. in-8° de XXX-159 p. Lyon-Paris, Vitte, 1928, Prix 15 fr.

E. L. MUNSON. — *Le maniement des hommes*, traduit de l'anglais et précédé d'une introduction par LOYS MOULIN (*Bibl. de Philos. scientifique*). Un vol. in-8° jésus de 307 p. Paris, Flammarion, 1928. Prix 12 fr.

J. P. NAYRAC. — *Science, Morale, Progrès*. Opuscule de 65 p. Paris, Vrin 1928. Prix 5 fr.

H. PARENTES FORTES. — *Do Criterio atual de correção grammatical*. Un vol. in-8° de 71 p. Baia, typ. de S. Francisco, 1927.

Petit guide en voie d'union à Dieu. Explications, conseils, renseignements. In-16 de 40 p. Torino, Marietti, 1928. Prix 1 fr. 50.

H. PINARD DE LA BOULLAYE S. J. — *Jésus et l'histoire*. Conférences de Notre-Dame de Paris. Carême 1929. Paris, Éditions Spes, 1929.

PUBBLICAZIONI DELLA UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE. — *Osservazioni intorno al « Progetto preliminare di un nuovo codice penale (Agosto 1927, Anno V)»*. Un vol. in-8° raisin de 212 p. Milano, Società editrice « Vita e Pensiero », 1928. Prix 12 lires.

G. RAPHAËL. — *L'Industrie allemande. Sa récente évolution* (*Bibl. Philos, scientifique*). Un vol. in-18 jésus de 318 p. Paris, Flammarion, 1928. prix 12 fr.

Fr. L. Th. REGATTIERI O. P. T. — *L'Évangile eucharistique. Exhortations pour les heures d'adoration*. Un vol. in-8° de XII-216 p. Torino, Marietti, 1928.

P. ROTTA. — *Il Cardinale Nicolo di Casa. La Vita ed il pensiero*. Un vol. in-8° raisin de XVI-448 p. Milano, Sociétá editrice « Vita e Pensiero », 1928. Prix 20 lires.

B. RUSSELL. — *Méthode scientifique en philosophie*, traduit de l'anglais par Ph. DEVAUX. Un vol. in-8° raisin de XXIV-195 p. Paris, Vrin 1929. Prix 25 fr.

F. DE SARLO. — *Introduzione alla Filosofia* (*Bibliot. Pedag. antica e moderna italiana e straniera*, vol. LV.). Un vol. in-16 jésus de 654 p. Milano, Società editrice Dante Alighieri, 1928. Prix 24 lires.

P. SAUVAGE-JOUSSE. — *Le Métaverbe*. Un vol. in-8° de 222 p. Paris, Alcan 1928. Prix 20 fr.

J. SEVIN. — *Le Scoutisme*, deuxième édition revue. Lettre-préface de S. G. le cardinal DUBOIS, archevêque de Paris. Préface de M. Georges GOYAU. Un vol. in-8° couronne de X-340 p. Paris, Éditions Spes, 1928. Prix 12 fr.

A. SPESZ. — *Summarium Philosophiae christianae* in usum cursus philosophici unius anni necnon plurium annorum ad modum repetitorii. Un vol. in-8° de 371 p. Taurini, Marietti, 1928. Prix 12 lires 50.

A. STOOP. — *Analyse de la notion du Droit.* Un vol. in-8° raisin de VI-251 p, Haarlem, H.-D. Tjeenk Willink, 1927.

H. DE TOURVILLE. — *Précis de Philosophie fondamentale, d'après la méthode d'observation.* Introduction par P. MESNARD. Un vol. in-8° de 374 p. Paris, Bloud et Gay, 1928.

J. H. TUMMERS. — Het nut van het wijsgeerig denken in wis-en Natuurkunde Brochure de 23 p. Nijmegen-Utrecht, van de Vegt et J.-W. van Leeuwen.

Via Crucis Domini Nostri Jesu Christi ex Scriptura, Patribus et Liturgiis, contexta a quodam monacho O. S. Benedicti. In-48 de 78 p. Taurini, Marietti. 1928. Prix 2 lires.

F. WAGNER. — *Der Sittlichkeitsbegriff in der antiker Ethik* (*Münsterische Beiträge zur Theologie* Heft 14). Un vol. in-8° raisin de IV-187 p. Münster, Aschendorff, 1929. Prix 7 mks 95.

Le Gérant : Gabriel BEAUCHESNE.

CE CAHIER IV DU VOLUME VI DES « ARCHIVES DE PHILOSOPHIE » A ÉTÉ ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 5 JUILLET MCMXXIX PAR FIRMIN-DIDOT AU MESNIL, POUR GABRIEL BEAUCHESNE A PARIS.